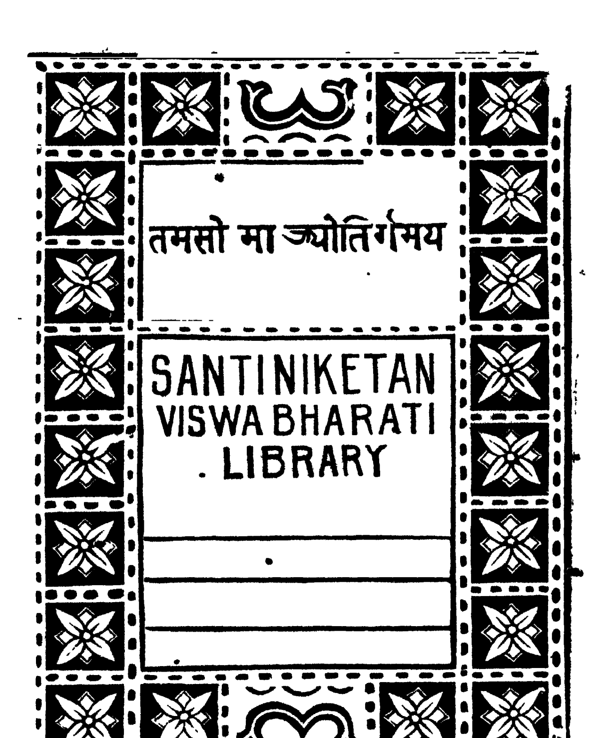

तमसो मा ज्योतिर्गमय
SANTINIKETAN
VISWA BHARATI
LIBRARY

JOURNAL ASIATIQUE

CINQUIÈME SERIE

TOME VI

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BAZIN, BIANCHI, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL, CHERBONNEAU, D'ECKSTEIN,
DEFRÉMERY, L. DUBEUX, DULAURIER, FRESNEL,
GARCIN DE TASSY, GRANGERET DE LAGRANGE, DE HAMMER-PURGSTALL,
STAN. JULIEN, MIRZA A. KASEM-BEG, J. MOHL, S. MUNK,
REINAUD, L. AM. SÉDILLOT, DE SLANE, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS
ET ÉTRANGERS

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME VI



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LV

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1855.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

TENUE LE 20 JUIN 1855.

La séance est ouverte sous la présidence de M. Reinaud.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le comte Waleski, annonçant l'envoi du premier volume de Makkari, par le Gouvernement hollandais.

M. Dorn, à Saint-Pétersbourg, écrit pour remercier de sa nomination comme membre associé, et annonce l'envoi du volume des œuvres posthumes de M. Fraehn, qu'il a publié.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. le Dr Wilhelm Pertsch, à Cobourg;
le Dr Reinhold Rost, professeur à Canterbury;
Henry Guys, ancien consul général de France en Syrie.

M. le président met sur la table le manuscrit d'un petit ouvrage sur les sciences, composé par l'émir Abd-el-Kader, et dans la préface duquel l'émir remercie les Sociétés savantes de Paris qui l'ont reçu membre, de l'honneur qu'elles lui ont fait. Ce manuscrit sera déposé par M. Reinaud à la Bibliothèque impériale.

Il est déposé sur le bureau une collection de fumés de deux corps de caractères japonais *firakana*, gravés par MARCELLIN LEGRAND, graveur de l'Imprimerie impériale, d'après les dessins de M. L. Léon DE ROSNY.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Epische Dichtungen aus dem Persischen des Firdusi von ADOLPH FRIEDRICH VON SCHACK. Berlin, W. Hertz. 2 vol. in-12, 1853.

A reading book of the Turkish language, with a Grammar and Vocabulary; by WILLIAM BURCKHARDT BARKER. London, J. Madden, 1854, in-8°. (Offert par M. GLIDDON, ancien consul des États-Unis au Caire.)

Vendidad Sadé, traduit en langue herzvaresche ou pehlewie. Texte autographié d'après les manuscrits zend-pehlewis de la Bibliothèque impériale de Paris, et publié par Jules THONNELIER, 1re livraison. Paris. Benjamin Duprat, 1853, in-folio.

Bijdragen tot de Taal- Land- en Volken-kunde van Néerlandsch Indie. Secours pour l'étude des langues des pays et des peuples des Indes néerlandaises (pu

blié par l'Institut royal des Pays-Bas.) La Haye, 1855, 3ᵉ vol. in-8°.

Dictionnaire de poche français-turc, ou Trésor de la conversation, à l'usage des personnes qui se livrent à l'étude de ces deux langues, par N. MALLOUF. Smyrne, 1849, in-12.

Hitopadèsa, ou l'Instruction utile, recueil d'apologues et de contes, traduit du sanscrit par M. Éd. LANCEREAU. Paris, P. Jannet, 1855, in-16. (*Bibl. elzevir.*)

Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, par AL-MAKKARI, publiés par MM. R. DOZY, G. DUGAT, L. KREHL et W. WRIGHT. Tome I, 1ʳᵉ part. publié par M. WILLIAM WRIGHT. Leyde, E. J. Brill, 1855, in-4°.

Literaturgeschichte der Araber, von HAMMER-PURGSTALL. Zweite Abtheilung, von dem Regierungsantritte Mostekfi-billah's bis zum Ende des Chalifates zu Bagdad im Jahre 656 (1258). Sechster Band, Wien Kaiserl. Druckei. 1855, in-4°.

Principes de grammaire générale, théorie du verbe, par SAINT-HUBERT THEROULDE. Paris, Benjamin Duprat, 1855, in-8°.

Bulletin de la Société de Géographie. 4ᵉ série, t. IX, n° 53. Mai 1855, in-8°.

Journal des Savants, mai 1855, in-4°.

Journal of the asiatic Society of Bengal, edited by the secretaries. Nᵒˢ CCXLV-CCXLVII, 1854, in-8°.

Plusieurs numéros du *Mobacher*, journal algérien.

Le secrétaire donne lecture de son *Rapport annuel sur les travaux du Conseil de la Société.*

M. Bianchi donne lecture du rapport de la Commission des censeurs, sur les comptes de la Société. Il propose, au nom de la Commission, un vote de remercîments pour la commission des fonds et pour M. Charles Malo, agent de la Société. Cette proposition est adoptée.

M. Reinaud donne lecture d'une *Notice sur le Catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale*, dont l'impression va commencer.

M. le baron d'Hervey Saint-Denys donne lecture d'un mémoire *sur l'ornementation des anciennes porcelaines de la Chine.*

On procède au dépouillement du scrutin pour la nomination des membres du Conseil de la Société, qui donne le résultat suivant :

Président : M. REINAUD.

Vice-présidents : MM. CAUSSIN DE PERCEVAL, le duc DE LUYNES.

Secrétaire : M. MOHL.

Secrétaire adjoint : M. BAZIN.

Trésorier : M. LAJARD.

Commission des fonds : MM. GARCIN DE TASSY, LANDRESSE, MOHL.

Membres du Conseil : MM. DE LONGPÉRIER, RENAN, Stanislas JULIEN, HASE, PAVIE, DUBEUX, SÉDILLOT, PAVET DE COURTEILLE.

Bibliothécaire : M. KAZIMIRSKI DE BIEBERSTEIN.

Bibliothécaire adjoint M. L. LÉON DE ROSNY.

Censeurs MM. BIANCHI, GUIGNIAUT.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 20 JUIN 1855.

PRÉSIDENT

M. Reinaud.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Caussin de Perceval, le duc de Luynes.

SECRÉTAIRE

M. Mohl.

SECRÉTAIRE ADJOINT

M. Bazin.

TRÉSORIER

M. Lajard.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garcin de Tassy, Landresse, Mohl

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. De Longpérier.
Renan.
Stanislas Julien.
Hase.

MM. Perron.
Derenbourg.
Foucaux.
Sanguinetti.

MM. Dubeux.
Sédillot.
Pavie.
Pavet de Courteille.
L'abbé Bargès.
Defrémery
Regnier.
Noël Desvergers.
Dulaurier.
de Slane.
Troyer.
de Saulcy.
Lenormant.
Ampère.
Grangeret de Lagrange.

CENSEURS

MM. Bianchi, Guigniaut.

BIBLIOTHÉCAIRE

M. Kazimirski de Biberstein.

BIBLIOTHÉCAIRE ADJOINT

M. L. Léon de Rosny

AGENT DE LA SOCIÉTÉ

M. Charles Malo, au local de la Société, quai Malaquais, n° 3.

N. B. Les séances de la Société ont lieu le second vendredi de chaque mois, à sept heures et demie du soir, n° 3, quai Malaquais

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1854-1855,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 20 JUIN 1855,

PAR M. JULES MOHL

Messieurs,

Nous célébrons aujourd'hui le trente-troisième anniversaire de la fondation de la Société asiatique. Un tiers de siècle est une vie assez longue pour une association libre, pour prouver qu'elle repose sur un besoin réel, car, dans cet intervalle, elle s'est nécessairement renouvelée presque en entier, et elle aurait cessé d'exister, si elle n'avait dû sa création qu'à une impulsion artificielle ou à l'influence personnelle de ses fondateurs. Mais d'un autre côté, quand on réfléchit que notre Société est la première qui ait été fondée en Europe pour la propagation des lettres orientales, on ne peut être que frappé de la nouveauté de ces études et de la rapidité avec laquelle

elles se sont répandues, et cette considération doit nous soutenir dans la lutte contre les difficultés de toute nature que nous rencontrons.

L'année qui vient de se passer n'a pas amené de changements notables dans vos affaires, et l'état de guerre dans lequel l'Europe se trouve, si peu favorable qu'il soit aux études, n'a pas ralenti vos travaux. La mort a encore diminué le petit nombre des membres fondateurs qui nous restaient. Nous avons surtout à regretter la perte de M. Langlois, membre du conseil de la Société. Son éloignement de Paris l'avait empêché, depuis quelques années, d'assister à vos séances; mais il n'a cessé de suivre vos travaux avec le plus grand intérêt, et il s'est livré, jusqu'au dernier moment de sa vie, à ses études sur l'Inde. M. Langlois s'est fait connaître surtout par deux ouvrages considérables, sa traduction du *Harivansa*, qui est une continuation du *Mahabharat*, et la traduction du *Rigveda*, la première qui ait paru complète. M. Langlois était l'élève favori de M. Chézy, et appartenait à l'école qu'on peut appeler littéraire, en opposition à l'école historique. Le maître et le disciple cherchaient dans les œuvres des Orientaux, avant tout, les productions littéraires qui pouvaient se placer à côté des littératures classiques, et cette tendance les portait à s'attacher, dans leurs traductions, plutôt à l'élégance qu'à l'exactitude. Cette école est aujourd'hui presque entièrement morte; l'école historique l'a emporté pour longtemps, et M. Langlois lui-même en a ressenti les influences dans ses der

niers travaux. Au reste, si cette tendance littéraire reprend faveur un jour, je crois qu'elle renaîtra avec des vues plus étendues et en s'appuyant sur une exactitude plus scrupuleuse; il n'y a aucune raison pour que les écoles historiques et littéraires soient séparées et ennemies, comme elles l'ont été pendant quelque temps sous l'influence de circonstances accidentelles.

La Société a fait une autre perte dans la personne de M. Ariel, à Pondichéry, un de ses collaborateurs les plus dévoués : c'était un élève très-distingué de M. Burnouf, et qui profitait de son séjour dans l'Inde pour appliquer sa connaissance du sanscrit à l'étude du tamoul, selon les méthodes de son maître. Vous avez trouvé quelques-uns des résultats de ses travaux dans votre Journal, surtout une traduction du *Kural de Tiruvalluvar.* Son système d'interprétation était l'extrême opposé de celui dont je viens de parler; jamais nous n'avons pu imprimer ses traductions sans y faire des remaniements, car il suivait l'original jusqu'à reproduire la position des mots dans la phrase, ce qui rendait la lecture inutilement pénible. Il avait réuni une bibliothèque tamoule presque complète, tant en livres imprimés qu'en manuscrits, que par son testament il a mise à la disposition de la Société asiatique, pour en faire le meilleur usage qu'elle pourrait en faveur des lettres. Il est bien à regretter que cet homme modeste, savant, ardent et jeune, n'ait pu terminer lui-même les grands travaux qu'il avait entrepris sur le tamoul, le plus cultivé des dia-

lectes aborigènes de l'Inde, travaux qui auraient eu tant d'intérêt dans ce moment, où les recherches de MM. Briggs, Hodgson et Logan ont donné une véritable importance à la question des langues aborigènes de l'Inde, si longtemps méprisées.

Vos travaux se sont poursuivis sans interruption. Les volumes III et IV de la cinquième série de votre Journal contiennent des mémoires sur presque toutes les branches de la littérature orientale, comme les *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens*, par M. Defrémery; le *Mémoire sur les noms propres et les titres chez les musulmans*, par M. Garcin de Tassy; les *Recherches* de M. de Tchihatcheff *sur les antiquités de l'Asie Mineure*, recherches très-utiles aux voyageurs, parce qu'elles indiquent le site de nombreux restes de l'antiquité qui n'ont pas encore été examinés, et que l'auteur a remarqués pendant ses longs voyages géologiques dans toutes les parties de l'Asie Mineure, une *Notice sur les voyages d'Abdery dans l'Afrique septentrionale*, par M. Cherbonneau; la continuation des *Extraits de l'histoire des médecins d'Ibn Aby Ossaibi'ah*, par M. Sanguinetti, la fin des *Recherches* de M. Bazin, *sur les institutions municipales de la Chine*; une série de *Recherches sur l'histoire des sciences mathématiques chez les Arabes*, par M. Woepcke, une notice très détaillée du *Bhodjaprabandha*, par M. Pavie; un mémoire de M. Belin, sur le *fac-simile d'une lettre de Mahomet*, adressée au gouverneur général de l'Égypte. Le contenu de cette lettre se trouve très-exactement

rapporté dans les historiens arabes; mais M. Barthélemy a eu le bonheur d'en découvrir l'original dans une vieille reliure d'un manuscrit arabe. M. Belin a très-bien établi l'authenticité de cet autographe, unique en son genre, et tous les docteurs musulmans, qui ont pu examiner l'original, ont confirmé son opinion. M. Lancereau vous a donné le texte et la traduction d'un *Traité de prosodie sanscrite,* attribué à Kalidasa; M. de Saulcy a inséré son *Lexique de la grande inscription assyrienne de Behistoun;* M. J. Hoffmann, à Leyde, a traduit du japonais une *Notice sur les fabriques de porcelaine au Japon;* M. Langlois a publié son *Voyage à Sis*, accompagné de nombreuses inscriptions arméniennes, et M. Dugat a imprimé son *Mémoire sur le poete arabe Hodba*, qu'il avait lu dans la séance annuelle de l'année dernière.

Votre *Collection d'auteurs orientaux* se continue selon le plan que vous avez sanctionné. Le troisième volume des *Voyages d'Ibn Batoutah*, par MM. Defrémery et Sanguinetti, est sous presse et très-avancé, et le premier volume de *Masoudi*, par M. Derenbourg est imprimé à peu près à moitié; ces deux volumes paraîtront probablement avant la fin de l'année. Votre Conseil n'a pas encore réussi à obtenir du ministère de l'instruction publique les encouragements qui, en France, manquent rarement à des entreprises aussi sérieuses et aussi désintéressées que la nôtre; mais nous ne pouvons pas admettre qu'ils nous soient toujours refusés. Par une circonstance fâcheuse, M. le ministre de la justice n'a pas pu

sanctionner l'allocation que la commission des impressions gratuites était disposée à nous accorder pour venir en aide à l'impression du troisième volume d'*Ibn Batoutah :* les fonds se trouvaient épuisés. Le Conseil n'a pas cru devoir s'arrêter devant ce défaut de concours; il continuera la Collection, avec ou sans aide, en comptant sur la faveur du public savant. En effet, tout le monde a approuvé le plan et l'exécution de cette entreprise, et juge bonne cette tentative de rendre accessibles, dans la forme la plus simple, des ouvrages d'une grande valeur; c'est au public à nous aider, à prouver que les prix auxquels on offre les livres orientaux sont inutilement exagérés, et à contribuer ainsi à écarter un des plus grands obstacles qui s'opposent à la prospérité des lettres orientales.

Votre Conseil a encore décidé l'impression du texte arabe du *Traité de la législation musulmane*, par Sidi Khalil. Vous savez tous que M. Perron a publié, sur la demande du ministère de la guerre, une excellente traduction de ce traité, accompagnée de notes et d'une sorte de commentaire intercalé très-habilement dans le contexte même de ce livre, presque inintelligible à force d'être concis. Cette traduction sert aux tribunaux français en Algérie; mais M. le ministre, qui désirerait aussi avoir une édition du texte pour les kâdhis et les hommes de loi arabes, s'est adressé à la Société asiatique, et lui a demandé de se charger de cette publication. Le Conseil, ne pouvant recourir à M. Perron, que son intime

connaissance de l'ouvrage désignait naturellement comme éditeur, mais qui se trouve en Égypte, a confié cette publication à M. Gustave Richebé. C'est une tâche assez délicate, à cause de la difficulté d'un texte plein de sous-entendus, et à cause de la jalousie avec laquelle les hommes de loi indigènes contrôleront cette édition. Le Conseil a pris les précautions qu'il pouvait pour assurer l'exécution satisfaisante de ce travail, et M. Reinaud a bien voulu en accepter la direction. Il est peut-être inutile de dire que les conditions auxquelles la Société s'est chargée de cette publication ont été fixées par le Conseil de manière à ce qu'elle ne puisse, en aucun cas, en tirer un avantage pécuniaire.

Les autres Sociétés asiatiques se sont toutes maintenues; mais il n'en a pas été formé de nouvelles; seulement il a été fondé, à Milan, un Journal asiatique [1], le premier qui ait paru en Italie, et qui est peut-être le précurseur d'une Société orientale italienne. La plupart des Sociétés ont fait paraître des publications, qu'elles ont bien voulu nous envoyer. La Société asiatique de Londres a publié la première partie du volume XVI de son Journal [2], et son Comité des traductions le premier volume du *Diwan*

[1] *Studj orientali e linguistici*, raccolta periodica di G. J. Ascoli, fasc. I. Milan, 1854, in-8°. (Ce recueil doit paraître tous les trois mois; mais il n'est venu à ma connaissance que le premier cahier.)

[2] *The Journal of the royal asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. XVI, p. 1. Londres, 1854, in-8° (228, XXXII, et 19 pages)

des Hodeïlites, qui était attendu depuis longtemps, et sur lequel j'aurai à revenir plus tard.

La Société asiatique de Calcutta a publié le volume XXIII de son Journal [1], qui est, comme toujours, rempli des matériaux les plus intéressants, recueillis dans toutes les parties de l'Inde et communiqués en général avec une absence de prétentions littéraires, qui est naturelle à des hommes occupés de graves devoirs d'un autre genre et trouvant à peine le temps de consigner par écrit leurs découvertes, de sorte qu'ils ne disent que ce qui est neuf et réellement curieux et le disent avec une simplicité qui en augmente le prix pour nous, en Europe, qui vivons au milieu des vanités littéraires les plus fatigantes. La Société a continué la publication de sa *Bibliotheca indica* [2] avec beaucoup d'activité; elle en a publié trente-huit cahiers dans une seule année. Jamais patronage n'a été mieux justifié que celui que la Compagnie des Indes accorde à cette collection. J'aurai à donner, un peu plus tard, quelques détails sur les parties récentes de cette excellente publication.

La Société de Bombay a fait paraître le n° 19 de

[1] *Journal of the asiatic Society of Bengal*. Calcutta, 1854, in-8° (x, 754 et 89 pages).

[2] *Bibliotheca Indica*, a collection of oriental works, published under the patronage of the Hon. Court of directors of the East India Company and the superintendance of the asiatic Society of Bengal. Calcutta. (Le dernier cahier que j'ai vu porte le numéro 93.) On trouve, soit la collection entière, soit les cahiers isolés, à Londres, chez William et Norgate, libraires, au prix de deux francs.

son Journal[1], rempli, comme toujours, d'observations sur les antiquités et l'histoire politique et naturelle de la partie occidentale de l'Inde. Cette Société a nommé, il y a quelques années, un comité spécial pour l'examen des temples souterrains, et chaque numéro de son Journal contient des rapports de ce comité, accompagnés d'inscriptions trouvées dans ces cavernes, et du plus haut intérêt pour l'histoire ancienne de l'Inde. Puisse la Compagnie des Indes, qui fait depuis nombre d'années explorer ces monuments souterrains et en fait copier les fresques, les sculptures et les inscriptions, nous donner bientôt le résultat de ces travaux.

Je n'ai pas réussi à obtenir des nouvelles de la Société asiatique de Hong-Kong, qui paraît dédaigner entièrement l'Europe; elle n'a pas de dépôt de son Journal[2] à Londres, et ne met personne en état de profiter de ses recherches. C'est d'autant plus étrange, que ses travaux seraient reçus en Europe avec la plus grande curiosité. Il est difficile de comprendre qu'une association fondée pour étudier un pays qui offre à l'observation un champ varié et illimité, et pour répandre les observations qu'elle peut réunir sur les lieux mêmes, ne fasse rien pour propager ses découvertes.

La Société orientale allemande a publié les deux

[1] *The Journal of the Bombay Branch of the royal asiatic Society.* N° XIX. Bombay, 1854, in-8°.

[2] *Transactions of the China Branch of the royal asiatic Society.* Hong-kong, in-8°. (Il doit en avoir paru trois volumes.)

premiers cahiers du volume IX de son Journal [1], qui contiennent des mémoires sur les sujets les plus variés et une correspondance extrêmement intéressante. Rien ne peut donner une meilleure idée que ce Journal de l'activité des savants allemands et des progrès que fait la littérature orientale.

La Société orientale américaine a fait paraître le volume IV de son Journal [2]; il est, comme les précédents, consacré surtout aux travaux des missionnaires américains, et ce volume est particulièrement riche en communications sur les langues et les littératures du midi de l'Inde et de l'Inde au delà du Gange. Des établissements multipliés permettent à ces missionnaires de pénétrer partout dans ces contrées, et il est probable que, grâce à eux, nous finirons par connaître le curieux groupe des dialectes que parlent les nombreuses tribus des montagnes le long des frontières de la Chine et de la presqu'île au delà du Gange jusqu'au Tibet. Ces dialectes contiennent vraisemblablement la clef du problème obscur de l'origine de la population de la presqu'île et de la formation des langues qu'on appelle indo-chinoises.

La Société des arts et des sciences de Batavia a publié le volume XXIV de ses Mémoires [3], conte-

[1] *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Vol. IX Leipzig, 1855, in-8°.

[2] *Journal of the american oriental Society.* New-York, 1854, in-8°. Vol. IV. (480 et xxvi pages.)

[3] *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* Vol. XXIV, in-4°. Batavia, 1852.

nant un grand nombre de dissertations sur la géographie et l'histoire naturelle des Indes hollandaises, et deux textes considérables d'ouvrages anciens, datant de l'époque où le Brahmanisme régnait à Java. Le premier est une rédaction javanaise, intitulée : *Manik Maja*, d'un poëme originairement composé en Kawi, sous le titre de *Djitapsara*, et remanié en javanais l'an 1650, par Karta Mosada; M. Winter en avait déjà publié une traduction en hollandais. Ce livre est dû aux soins de M. Hollander. Le second texte est celui du *Boma Kawja*, poëme mythologique en Kawi, sur un fils de Vishnou et de la terre, dans lequel on voit reparaître un grand nombre des personnages du Mahabharat. La publication de ce texte appartient à M. Friederich, qui a exploré à plusieurs reprises l'île de Bali, pour y retrouver les restes de la littérature Kawi; il se propose de donner une traduction du *Boma Kawja*.

Enfin, l'institut royal pour l'étude des langues, des pays et des populations des Indes hollandaises, qui siége à la Haye, nous a fait parvenir le volume III de ses mémoires[1], qui est rempli de matériaux, en général inédits, sur la géographie et l'éthnographie des îles hollandaises.

J'arrive, Messieurs, à l'énumération des ouvrages orientaux qui ont paru depuis deux ans; car l'état de ma santé ne m'avait pas permis, l'année dernière,

[1] *Bijdragen tot de Taal- Land en Volken-kunde van Néerlandsch Indie.* Tijdschrift van het Koninglijk Instituut. Vol. III. La Haye, 1855, in-8°. (xxxv et 489 pages.)

de m'acquitter de ce devoir. Je crains que la liste que je vais donner ne soit encore plus incomplète que d'ordinaire, et qu'un nombre considérable d'ouvrages n'aient échappé à mon attention. Je vous prie seulement d'attribuer les lacunes que vous pourrez remarquer à mon manque de renseignements et non à de l'indifférence de ma part.

En commençant, suivant une habitude déjà ancienne, par les lettres arabes, je dois, avant tout, rendre compte du progrès qu'a fait l'*Histoire de la littérature des Arabes*, par M. de Hammer[1], l'ouvrage le plus étendu qui ait jamais été composé par un Européen sur une branche quelconque de la littérature orientale. M. de Hammer en a publié le cinquième et le sixième volume, qui comprennent les années 338-530 de l'hégire. Dès le commencement de cette époque, l'empire arabe était déjà frappé au cœur, et sa décadence intérieure avait commencé; mais, selon une loi commune aux empires et aux individus, son action au dehors continua à grandir encore longtemps, malgré l'affaiblissement de sa vie intime, et le monde musulman gagnait en pouvoir et en étendue, pendant que le khalifat dépérissait. Il en était de même de la littérature; elle avait perdu de son originalité et de la saveur âpre de sa première sève; mais elle devenait plus savante et plus com

[1] *Literaturgeschichte der Araber;* von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret, von Hammer-Purgstall. Vienne, in-4°, vol. V, 1854 (1115 p.); vol. VI, 1855 (1169 p.)

plète, et agissait davantage sur les peuples étrangers; le grand centre qu'elle avait formé à Bagdad n'était plus aussi brillant que du temps de Haroun et de Mamoun; mais il s'en établissait d'autres dans les extrémités orientales et occidentales de l'empire arabe, et elle pénétrait davantage dans toutes les classes de la société.

C'est cette époque que M. de Hammer nous met sous les yeux dans ces deux nouveaux volumes, en suivant la même méthode qu'il avait employée antérieurement. Il commence chaque volume par un exposé sommaire de l'état de la littérature pendant la période dont il traite, et donne ensuite les vies des auteurs, distribuées tantôt selon les classes de la société auxquels ils appartenaient, tantôt selon la nature de leurs travaux; il ajoute généralement la traduction de quelques-unes de leurs poésies, de sorte que l'ouvrage forme en même temps une sorte d'anthologie et ressemble plus à un immense *tezkireh*, qu'à une histoire littéraire, telle que nous la concevons. Cette forme est la conséquence presque inévitable du plan que l'auteur s'était tracé; il veut nous donner le tableau de la littérature arabe, en y comprenant, non pas seulement les ouvrages qui se sont conservés jusqu'à nos jours, ou qui sont aujourd'hui accessibles, mais tout ce qui a été écrit par les Arabes, et a laissé trace de son existence. Ce plan offre au premier aspect l'inconvénient de faire entrer dans l'ouvrage une foule d'auteurs oubliés, dont les œuvres sont probablement perdues; mais en y réfléchissant

un peu, on aperçoit facilement les avantages d'une liste la plus complète possible, et fournissant une indication au moins approximative du contenu des ouvrages et de la valeur qu'ils auraient pour nous; car personne n'est aujourd'hui en état de dire quels auteurs arabes se sont perdus ou non, et ce que les bibliothèques publiques et privées, depuis Fez jusqu'à Calcutta, contiennent encore d'ouvrages inconnus. Nous voyons tous les jours que des livres qui, même en Orient, passaient pour perdus depuis des siècles, se retrouvent quand une fois ils sont signalés à l'attention du monde savant, et je suis convaincu que l'œuvre de M. de Hammer contribuera puissamment à faire combler les lacunes immenses qui existent dans nos collections de manuscrits arabes, et à conserver une foule de livres qui sont en danger de se perdre. M. de Hammer parle, dans les six volumes qui ont paru aujourd'hui, de plus de sept mille auteurs arabes; il est probable que les volumes suivants porteront ce nombre au double, et que des suppléments, tirés de sources nouvelles, l'augmenteront encore considérablement. Il est vrai que des milliers de ces auteurs n'ont laissé que quelques vers; que d'autres, en grand nombre, n'ont été que des imitateurs serviles, des compilateurs et des plagiaires de leurs prédécesseurs; que beaucoup d'autres se sont occupés de sujets d'un médiocre intérêt pour nous; mais, si sévère qu'on soit dans le choix à faire, il restera toujours un nombre énorme d'auteurs qui ont raconté des faits importants, de poëtes qui ont

exprimé avec talent les sentiments qui agitaient leur nation et leur temps, de penseurs originaux qui, par leurs idées et par leurs travaux, ont exercé une influence perceptible sur une partie considérable de l'humanité, ou qui nous ont conservé des observations dont la science peut profiter. Au reste, si j'envisage de préférence sous ce point de vue l'ouvrage de M. de Hammer, ce n'est pas que ce soit le principal; seulement il m'est plus facile d'appeler l'attention de ce côté, que de donner une idée des recherches et des nombreux faits historiques, géographiques et chronologiques contenus dans ces volumes.

M. Kosegarten a commencé la publication des poésies des Hodeilites [1]. On sait avec quelle ardeur les savants de Bagdad ont recherché, pendant les IIe et IIIe siècles de l'hégire, les poésies des Arabes du désert. Ils y trouvaient, non-seulement les uniques documents de l'ancienne histoire de leurs ancêtres mais encore les éléments de la langue classique, les véritables nuances de la signification des mots, des exemples pour les règles de la grammaire, et surtout des modèles pour leur poésie. A la cour de Bagdad, le parler des Bédouins était le langage classique, et tout homme qui voulait se distinguer dans les lettres était obligé de faire ses études dans le désert. Ils ne pouvaient pas mieux faire sous le rap-

[1] *The poems of the Hudsailis*, edited in the arabic, from an original manuscript in the university of Leyden, and translated with annotations by J. G. L. Kosegarten; vol. I, containing the first part of the arabic text. Londres, 1854, in-4° (VIII et 295 p.).

port de la langue; mais malheureusement ils porterent l'engouement si loin, qu'ils adoptèrent le cadre fort simple de ces chansons populaires comme la forme presque unique de leur poésie, qui ne tarda pas à périr par le raffinement excessif dans lequel elle fut jetée, parce que les poëtes n'avaient pas d'autre moyen de varier l'expression des mêmes sentiments et presque des mêmes images, stéréotypées et restreintes. Mais, si nuisible qu'ait pu être cette mode à la littérature arabe, elle a été fort utile à la postérité, parce qu'elle a sauvé, d'une destruction presque inévitable, au moins une partie de ces chants réellement populaires dans lesquels les tribus célébraient leurs hauts faits et dépeignaient leur état moral. L'incurie des siècles postérieurs, dont le goût raffiné préférait les exagérations modernes aux modèles anciens, a laissé périr la plupart des collections des poésies des tribus; pourtant nous avions déjà les *Moallakats*, le *Hamâsa* et le *Kitab al-Aghani*, dont M. Kosegarten a commencé la publication, et maintenant le même savant nous donne le premier volume du *Diwan des Hodeilites*. Des nombreux diwans que l'on avait réunis et dont chacun contenait la collection, aussi complète que possible, des poésies d'une tribu, c'est le seul qui soit connu aujourd'hui, et encore n'est-il pas complet, car la bibliothèque de Leyde n'en possède que le second volume; mais ce n'en est pas moins un précieux trésor, d'autant plus que le manuscrit est ancien et comprend le commentaire d'Assukari,

le compilateur de l'ouvrage. M. Kosegarten promet de donner dans le second volume la traduction entière, et dans le troisième la fin du texte. Cette publication est faite aux frais du comité des traductions de Londres. L'énergie de ces poésies primitives, la naïveté et un certain art sauvage avec lequel elles remettent sous nos yeux les passions et toute la vie d'une race qui, peu de temps après, est venue envahir le monde, donnent une valeur incomparable à tout ce qui nous reste de cette époque; il faut espérer que le *Livre des Journées des Arabes*, que M. Fresnel a découvert et dont il a fait connaître une partie avec tant de grâce, l'anthologie intitulée : *Les Mufaddalian*, dont M. Wetzstein a trouvé récemment un manuscrit à Damas, et la *Hamasa de Bohtori*, mentionnée fréquemment par M. de Hammer, trouveront bientôt des éditeurs et des interprètes. Bien d'autres débris de cette littérature reparaîtront probablement, à mesure que des Européens instruits pénétreront dans les bibliothèques musulmanes. Heureusement presque tous les gouvernements s'attachent aujourd'hui à employer dans leurs chancelleries du Levant des hommes versés dans les langues savantes de l'Asie, et capables d'apprécier les trésors littéraires qu'ils pourront rencontrer. Ce que MM. Botta et Rawlinson ont fait sur le sol de l'Assyrie, MM. Ch. Schefer, Belin, Barbier de Meynard, Khanikoff, Rosen, Sprenger, Kremer, Blaw, Schlechta, Wetzstein et autres, le font dans les bibliothèques de la Turquie et de la Perse. Autrefois, quand la civilisation avait son centre à Bag-

dad, les khalifes envoyaient des missions en Europe pour acheter des manuscrits grecs, que la barbarie occidentale négligeait, et maintenant l'Europe emploie des missionnaires littéraires pour sauver les restes de la littérature ancienne des Arabes, que ces mêmes khalifes avaient fait rechercher et réunir.

En dehors des anciennes poésies, il ne reste, des Arabes avant l'islam, presque d'autres souvenirs historiques que leurs généalogies, auxquelles ils attachaient une importance extrême, et qui forment le fil qui, seul, peut nous guider dans le dédale de leur chronologie.

Ces listes ont servi à tous les savants qui se sont occupés de l'histoire ancienne de l'Arabie, et quelques-unes ont été publiées; mais on avait besoin de matériaux plus amples. M. Perron avait préparé, il y a déjà quinze ans, une édition d'une des collections les plus complètes de ces *Ansab;* mais les difficultés qui s'opposent malheureusement trop souvent à l'impression des textes orientaux l'ont fait renoncer à cette publication. Aujourd'hui M. Wüstenfeld nous donne deux ouvrages sur ce sujet, une édition des Généalogies d'Ibn Doreid[1], et des Tableaux généalogiques[2] des tribus arabes composés par lui-même. Mohammed ben al-Hasan Ibn Doreid était un

[1] *Abu Bekr Mohammed ben el-Hasan Ibn Doreid's genealogisch-etymologisches Handbuch*, herausgegeben von Ferd. Wüstenfeld Göttingen, 1854, in-8° (VIII, 370 p.).

[2] *Genealogische Tabellen der arabischen Stæmme und Familien*, aus den Quellen zusammengesetzt von Dr Ferd. Wüstenfeld. Göttingen, 1852, in-folio, deux cahiers, suivis du *Register zu den ge-*

poëte et un philologue du IIIe siècle de l'hégire. Il composa sur la généalogie des tribus et des hommes célèbres, et sur l'étymologie de leurs noms, un ouvrage dans lequel il fit entrer une foule de renseignements historiques et biographiques. M. Wüstenfeld a publié le texte d'Ibn Doreid; mais ne le trouvant ni assez complet, ni assez systématique, il a compilé lui-même, d'après une douzaine d'ouvrages arabes, des tableaux généalogiques qu'il a fait suivre de tables alphabétiques relatives aux tribus ismaélites et yeménites, et dans lesquels il nous donne, sous chaque nom, des détails plus ou moins amples sur les personnages, et des renseignements historiques sur les tribus arabes et leurs migrations.

J'ai déjà mentionné plus haut la lettre de Mahomet, qui a paru dans votre Journal [1]. Je crois que tout le monde partage l'opinion de M. Belin sur l'authenticité de ce document; mais je ne sais si l'opinion des savants sera aussi favorable à deux autres lettres du même genre, que Sohrabji Jamsetji Jejeebhoy a publiées à Bombay [2]. Une de ces lettres

nealogischen Tabellen, mit historischen und geographischen Bemerkungen. Göttingen, 1853, in-8° (XIII et 476 p.).

[1] Voyez le *Journal asiatique*, décembre 1854, p. 482 et suiv.

[2] *Tugviuti-din-i-Mazdiasna*, or a Mezhur or certificate, given by Huzrut Mahomed, the Prophet of the Moosulmans, on behalf of Mahdi-Furroukh bin Shukhsan (brother of Sulman-i-Farsi, otherwise called Dinyar Dustoor), and another Mezhur given by Huzrut Ally to a Parsee named Behramshad-bin-Kharadroos and to the whole Parsee nation. Translated into Goozrathee from the persian version of the original arabic, to which is added collateral evidences from other persian authorities by Sorebjee Jamseetjee Je-

aurait été écrite par Ali, sur l'ordre de Mahomet, en faveur de Mehdi, frère de Salman le Persan; l'autre adressée par Ali, en son propre nom, à un Zoroastrien, nommé Bahramschad, fils de Kharadrous. L'éditeur a donné le texte arabe des lettres, des traductions en persan et en guzzarati, et des explications en cette dernière langue, dans lesquelles il expose probablement ses raisons pour croire à l'authenticité de ces documents; mon ignorance du guzzarati ne m'a pas permis de me former une opinion sur ces explications; mais je crois que, si les originaux existent encore, il aurait fallu en donner le *fac-simile*, qui aurait beaucoup aidé à détruire ou à confirmer les doutes qui naissent à la lecture des premières lignes de ces lettres. On comprend parfaitement que, dans des temps déjà anciens, on ait fabriqué, soit des lettres de protection, soit des titres conférant certains priviléges de la part de Mahomet et des premiers khalifes; le clergé grec de Jérusalem en a récemment produit qui étaient attribuées à Omar, et paraissent avoir été fabriquées au XIVe siècle; or plus ces documents sont curieux, quand ils sont de bon aloi, plus ils exigent un examen attentif avant qu'on puisse les admettre.

On s'était longtemps contenté de matériaux secondaires pour l'histoire de Mahomet et de ses premiers successeurs; mais à mesure que l'esprit de la critique européenne a pénétré toutes ces études,

jeebhoy. Published at the expense of Sir Jamseetjee Jejeebhoy Bombay, 1851, in-8° (4, 6, 78 et 46 p.)

on a recherché les sources plus anciennes, et il ne se passe presque pas d'année sans que nous voyions paraître de nouveaux et excellents travaux sur les commencements de l'islam. Pendant que l'histoire de Mahomet, par M. Sprenger, reste inachevée pendant le séjour de ce savant en Syrie, il en paraît à Calcutta[1], une autre, d'un auteur anonyme, qui, sans doute, se fera connaître quand son œuvre sera complète.

On a publié à Dehli une édition lithographiée du *Mischkat el Masabih*, accompagnée d'un commentaire[2]. C'est une collection de traditions sur Mahomet, compilée vers la fin du v° siècle de l'hégire, et tirée des six collections classiques des *Hadits* sunnites. Ce livre était connu depuis longtemps par la traduction de Matthews; mais il a perdu une partie de son importance par la publication des six collections originales, qui, pendant les dernières années; ont toutes été lithographiées dans l'Inde. Ces *Hadits* offrent une masse énorme de sentences de Mahomet et de minutieuses observations et anecdotes sur ses habitudes et sa vie, dont une grande partie est certainement puérile et n'offre que peu d'intérêt pour nous mais qui, en somme. constituent des éléments biographiques tels que nous ne les possédons sur aucun personnage historique.

M. Sprenger, dans ses infatigables explorations

[1] Voyez *Calcutta Review* des années 1853 à 1855.

[2] Je n'ai pas réussi à voir ce livre, de sorte que je ne puis en donner le titre exact.

des bibliothèques musulmanes de l'Inde [1], a découvert l'*Isabet* de Schems eddin Askalani et en a fait commencer l'impression. C'est un ouvrage en cinq gros volumes, dans lesquels l'auteur, qui vivait au IX[e] siècle de l'hégire, a réuni les vies de dix mille compagnons de Mahomet; ces vies, qui contiennent de nombreux détails, aujourd'hui inconnus, sur les premiers temps de l'islam, nous aideront à faire revivre l'image d'une époque si curieuse et d'hommes dont les passions et les qualités, bonnes et mauvaises, ont influé si puissamment sur l'avenir moral et politique de nombreuses nations. M. Sprenger se propose d'ajouter à ce livre une liste complète des *Isnad*, c'est-à-dire des noms de tous ceux par la bouche desquels ont passé les traditions avant qu'elles fussent consignées par écrit. Les Arabes sont, je crois, le seul peuple qui ait entouré ses souvenirs de ce contrôle, sans lequel aucune tradition n'était admise par eux, et qui déterminait le degré d'authenticité de chaque récit selon la valeur du nom des garants. Ils se sont, par nécessité, beaucoup occupés du classement de ces témoins, et le besoin qu'éprouve aujourd'hui la critique européenne de contrôler à son tour le jugement des Arabes sur ce point important, fournit en lui-même

[1] *A Biographical dictionary of persons who knew Mohammad*, by Ibn Hajar, edited in arabic by Mawlawies Mohammad Wajyh, Abd al-Haqq and Gholam Qadir and D[r] A. Sprenger. Calcutta, in-8°, 1853-1854. (Il a paru jusqu'ici six cahiers de cet ouvrage, qui occupent les numéros 61, 69, 75, 83, 86 et 93 de la *Bibliotheca indica*.)

une preuve très-frappante des progrès qu'a faits chez nous l'étude de l'histoire ancienne de l'Arabie. On peut voir un emploi très-satisfaisant de ce moyen de critique dans la manière dont M. Lees s'est servi des *Isnad* pour fixer la date des deux ouvrages qu'il publie dans la *Bibliotheca indica*. Le premier est l'*Histoire de la conquête de la Syrie*, par Abou Ismaïl Mohammed de Basra[1]. Le manuscrit a été trouvé par M. Sprenger à Dehli, chez un pauvre vieillard, Schah Kali, le descendant d'une longue lignée de guides spirituels des empereurs mogols, qui, poussé par le besoin, avait graduellement vendu sa belle bibliothèque héréditaire, et dont il ne restait que des débris lorsque M. Sprenger alla le voir et acheta ce manuscrit, incomplet au commencement et à la fin, mais jusqu'ici unique. On ne sait rien de l'auteur; mais M. Lees rend probable qu'il a écrit vers le milieu du IIe siècle de l'hégire et que son ouvrage est, par conséquent, le texte historique arabe le plus ancien que nous connaissions jusqu'ici. L'éditeur a eu à lutter contre des difficultés de tout genre, n'ayant qu'un seul manuscrit incomplet et tombant en pièces de vétusté. Il a fait tout ce qu'on pouvait attendre; il a inséré à la fin les passages trop dégradés pour pouvoir figurer dans le texte, et

[1] *The Fotooh al-Sham*, being an account of the moslim conquests in Syria, by Aboo Asmail Mohammad bin Abd Allah al-Azdi al-Baçri, who flourished about the middle of the second century of the Mohammedan era. Edited with a few notes by Ensign W. N. Lees. Calcutta, 1854, in-8° (207, 58 et 43 p.).

ajouté à l'ouvrage une analyse et un index complet Ce livre nous offre une histoire très-simple et évidemment véridique d'événements que les Arabes se sont amusés plus tard à embellir par des fictions et des romans. Ces premières conquêtes forment l'époque héroïque de l'islamisme, et il était naturel que l'imagination des peuples aimât à se reporter à ce temps de gloire et de succès inouïs et à le parer d'incidents romanesques. La sobriété des premiers chroniqueurs négligeait, ou leur véracité repoussait ces récits; mais ils ont été écrits plus tard et ont formé une littérature nombreuse, ayant pour objet les conquêtes de chaque province que les armes des Arabes avaient envahie, et contenant plus ou moins de fables. Une grande partie de ces ouvrages est aujourd'hui ou perdue ou inconnue, mais il y en a un qui a attiré l'attention depuis très-longtemps, c'est la conquête de la Syrie, qui a été attribué à Wakidi; Ockley en a fait la source principale de son histoire des Sarrasins; mais aujourd'hui on traite ce livre d'imposture et de roman historique. M. Lees a commencé à en publier le texte[1], qui n'avait jamais été imprimé; dans une savante et modeste préface, il discute la valeur de l'ouvrage, reconnaît qu'on l'a faussement attribué à Wakidi, croit que le véritable auteur était Ahmed ben Obeid, vers

[1] *The conquest of Syria*, commonly ascribed to Aboo Abdallah Mohammed ben Omar al-Wakidi. Edited with notes by W. N. Lees Calcutta, in-8°. (Les deux premiers cahiers forment les numéros 59 et 66 de la *Bibliotheca indica*.)

l'an 235 de l'hégire, et défend, dans une certaine mesure, le caractère historique du récit. Dans tous les cas, il est bon que l'ouvrage soit publié, roman ou histoire.

La célébrité que cet ouvrage pseudonyme a donnée au nom de Wakidi, a inspiré aux savants un vif désir de retrouver ses ouvrages réels, qui passaient pour perdus depuis longtemps, et la position que l'auteur avait occupée, l'époque où il a véeu et la nature des ouvrages qu'il a composés, justifient également cette curiosité. Mohammed Wakidi était né l'an 130 de l'hégire; il fut kadhi à Bagdad du temps de Mamoun, qui l'honorait de son amitié; propriétaire d'une bibliothèque célèbre dans son temps, il composa une trentaine d'ouvrages, en grande partie historiques, dont les titres sont faits pour exciter les plus vifs regrets sur la perte de ces ouvrages. M. de Kremer a réussi dernièrement à en découvrir un à Damas, le *Kitab al-Maghza*, le livre des campagnes de Mahomet, qu'il va publier dans la *Bibliotheca indica* de Calcutta.

C'est peut-être ici la meilleure place pour dire quelques mots d'un livre qui restera malheureusement à l'état de fragment, l'*Histoire des Arabes dans le Sindh*, par M. Elliot. L'auteur avait commencé à publier un travail considérable sur les historiens musulmans de l'Inde; le succès très-mérité qu'a eu le premier volume de cet ouvrage, donna à l'auteur l'idée de composer une histoire complète de l'Inde sous les musulmans; mais l'état de sa santé

l'obligea à quitter l'Inde et à chercher le rétablissement de ses forces au Cap, où il mourut, après avoir fait imprimer ce fragment sur la conquête du Sindh par les Arabes et leur établissement dans ce pays [1]. Il y complète les relations très-maigres des Arabes sur cette partie de leur histoire, par des renseignements tirés de sources indiennes, et les fait suivre d'un appendice composé de notes extrêmement curieuses sur des points de détail. Ce petit livre n'est qu'une ébauche, tirée à peu d'exemplaires, que l'auteur a distribués à des amis; mais il ne peut qu'augmenter nos regrets de la mort d'un homme qui, au milieu de ses devoirs politiques et administratifs, a trouvé le temps d'entreprendre d'aussi grands travaux d'érudition. On a trouvé dans ses papiers deux volumes de *Notices sur les historiens de l'Inde*, prêts pour la presse, ainsi que le troisième volume de l'*Histoire de l'Inde musulmane*, qui traite des Ghaznévides, et le neuvième traitant de Djihanguir. Il est vivement à désirer que ces travaux ne soient pas perdus pour le monde savant et pour la mémoire d'un des hommes qui ont su le mieux faire servir au bien public les connaissances qu'ils devaient à leur amour de la science.

Au commencement du v[e] siècle de l'hégire se trouvait à Bagdad un célèbre kadhi et professeur de jurisprudence, Aboul Hasan Ali ben Mohammed

[1] *Appendix to the Arabs in Sind.* Vol. III, part. 1 of the Historians of India by Sir Henry Elliot Cape Town, 1853, in-8° (283 pages, imprimé à 40 exemplaires.)

ben Habib al-Mawerdi, de la secte des Schafeites [1]. C'était un homme d'un savoir rare et d'un courage civil plus rare encore; ses profondes études sur le droit public le firent employer, dans les négociations difficiles des khalifes avec leurs dangereux sujets et soutiens, les princes Bouides. Il avait composé un grand nombre d'ouvrages; mais sa modestie l'avait empêché de les publier; à la fin il permit, sur son lit de mort, à un de ses disciples de les rendre publics. Plusieurs de ces ouvrages sont parvenus jusqu'à nous, et il y en a un surtout qui a attiré l'attention des savants, c'est son Manuel du droit public musulman, dans lequel il traite de la souveraineté, de l'administration, de la guerre, des impôts, du pouvoir judiciaire, de la propriété territoriale, etc. enfin, des droits et devoirs respectifs de l'État et des individus. Toutes ces matières avaient été discutées et élaborées par les jurisconsultes, d'autant plus qu'une partie des différences qui séparent les quatre grandes sectes orthodoxes, reposent sur la manière de considérer ces points, mais elles n'avaient pas été, je crois, réunies en corps de doctrine avant Mawerdi. Rien ne saurait être plus curieux pour nous qu'un ouvrage de ce genre, qui nous facilite l'intelligence intime de l'histoire des Arabes, nous présente les idées de droit qui ont motivé les actes des princes et de leurs sujets de différentes classes, et donne ainsi la clef d'événements

[1] Voyez sa vie dans : *De vita et scriptis Mawerdi commentatio* Scripsit Dr Max Enger Bonn. 1851, in-8° (37 pages).

qui, autrement, seraient restés pour nous des incidents inexpliqués. Le petit nombre de savants qui se sont occupés de l'organisation de l'empire arabe, comme M. de Sacy, M. de Hammer et M. Worms, ont puisé de précieux renseignements dans l'ouvrage de Mawerdi. M. de Kremer en a traduit un chapitre; vous-mêmes avez voulu le comprendre dans votre *Collection d'auteurs orientaux*, et n'avez abandonné le travail déjà commencé par M. Derenbourg, que pour ne pas faire concurrence à l'édition que M. Enger avait déjà préparée et qui a paru maintenant [1]. L'éditeur s'est servi de manuscrits d'Oxford et de Leyde, et d'une traduction persane, dont il donne des fragments dans l'appendice, et il a ajouté à son texte un choix de variantes et quelques notes. Mais un ouvrage comme celui de Mawerdi n'est pas destiné uniquement aux orientalistes; il traite de matières qui intéressent toute l'Europe, et l'intéresseront de plus en plus, à mesure qu'elle sera entraînée à s'occuper plus à fond de l'état intérieur des pays d'Orient et des lois qui règlent les rapports des sujets chrétiens avec les gouvernements musulmans. Il importe donc que ce livre soit traduit; M. Enger lui-même,

[1] *Maverdii constitutiones politicæ*, ex recensione Max. Engeri; accedunt adnotationes et glossarium. Bonn, 1853, in-8° (XVI, 432, 2 et 64 pages). Le nom de l'éditeur me rappelle un autre livre qu'il a récemment publié sous le titre de . *Joannis Apostoli de transitu beatæ Mariæ Virginis liber*. Ex recensione et cum interpretatione Max. Engeri. Elberfeld, 1854, in-8° (XIX et 107 p.) C'est un des nombreux apocryphes qui se rattachent au Nouveau Testament, et dont la critique et l'appréciation appartiennent plutôt à la théologie qu'à la littérature orientale.

par une modestie que je crois exagérée, désire que ce travail soit exécuté par un autre, et annonce qu'il espère que M. de Slane s'en chargera; mais il est douteux que le savant traducteur d'Ibn Khaldoun trouve le temps de faire ce travail, et M. Enger doublerait le service qu'il a rendu à la littérature orientale par l'édition du texte de Mawerdi, s'il voulait nous en donner aussi la traduction.

Pour le siècle suivant, je trouve la publication des œuvres d'un auteur qui, sans être historien, fournit pourtant des éléments nécessaires au tableau de la société arabe de ce temps, c'est Omar ibn el-Faridh, poëte célèbre de la fin du VIIe siècle de l'hégire, qui a été étudié, copié et commenté plus que tout autre, et qui partage encore aujourd'hui l'admiration des Arabes avec Hariri. MM. de Sacy et G. de Lagrange avaient publié quelques-unes de ses poésies, et il a paru à Damas une édition lithographiée du divan entier (en 1841); mais elle est restée à peu près inconnue en Europe. Récemment M. de Hammer a publié, à Vienne, le poëme le plus considérable d'Ibn el-Faridh, intitulé le *Taïych* [1], auquel il a joint une traduction en vers allemands, un commentaire et une introduction sur le soufisme chez les Arabes, et dernièrement le scheikh Rochaid el-Dadah a fait imprimer, à Marseille, le

[1] *Das arabische hohe Lied der Liebe*, das ist Ibn ol Faridh's Taijet in Text und Uebersetzung herausgegeben von Hammer-Purgstall. Vienne, 1854, in-4° (XXIV, 70 et 53 p.). Ce volume est imprimé avec beaucoup de luxe et avec les nouveaux types *ta'lik* de l'imprimerie impériale de Vienne

diwan entier de Faridh[1], tel qu'il a été réuni par le petit-fils du poète, et l'a accompagné de deux commentaires arabes. Ibn el-Faridh passe chez les Arabes pour l'interprète le plus éloquent et le plus profond du soufisme, et son petit-fils Ali raconte qu'il ne composait ses poemes que quand il se trouvait en état d'extase; mais l'impression que cause la lecture des poésies d'Ibn el-Faridh ne me paraît pas tout à fait favorable à ses prétentions mystiques. Quelques-unes donnent l'idée d'un homme très-peu absorbé dans la contemplation de Dieu, et même le *Taiych*, quoique une œuvre entièrement soufi, fait plus sentir l'artiste en paroles, l'homme de lettres qui travaille avec toutes les ressources de son esprit et toutes les finesses du langage sur un fond donné et convenu de sentiments, que l'homme qui cherche une expression pour les émotions de son cœur. Au reste, il nous est difficile d'en juger; l'extase et tous les sentiments qui peuvent y conduire ont été classés, travaillés et définis par les soufis, qui, par une préoccupation constante, devenaient, sans aucun doute, plus aptes à une surexcitation de l'esprit, peut-être maladive, mais réelle; d'un autre côté, la mode s'en mêlait, et l'on voit souvent des poetes arabes et persans adopter le soufisme et l'extase

[1] *Le Diwan du scheikh Omar ibn el-Faredh*, accompagné du commentaire du scheikh Hassan al-Bouriny pour le sens littéral, et de celui du scheikh Abd el-Ghany *en-Nablousy* pour le sens mystique, texte arabe, édité par les soins et aux frais du scheikh Rochaid ed-Dadah, avec une préface écrite en français par M l'abbé Bargès. Paris, 1855, gr. in-8° (VIII, 24 et 602 p)

comme un moyen de se distinguer, même quand la tournure de leur esprit était fort éloignée de toute tendance vers le mysticisme; de sorte qu'il est presque impossible d'indiquer, dans un cas donné, où finit le naturel et où commence l'artifice littéraire. Dans tous les cas, c'est un phénomène très-curieux à observer, et nous devons de la reconnaissance aux savants qui nous fournissent les moyens de l'étudier dans les auteurs qui sont reconnus par les initiés comme leurs chefs spirituels.

Ibn el-Faridh était un des derniers grands écrivains du khalifat d'Orient; peu d'années après sa mort, Bagdad fut prise par les Mongols, et cessa d'être le centre de l'empire. Un siècle plus tard, un voyageur musulman nous décrit la ville comme à moitié en ruines, et l'appelle un vestige oblitéré et un spectre qui s'évanouit. C'est ainsi qu'en parle Ibn Batoutah, dont MM. Sanguinetti et Defrémery ont publié le second volume [1], dans lequel nous parcourons avec le voyageur toute la Mésopotamie, une partie de la Perse, l'Arabie, la côte orientale de l'Afrique, l'Asie Mineure et la Russie méridionale. Son récit laisse sur tout ce parcours comme une traînée lumineuse, imparfaite, il est vrai, mais qui néanmoins éclaire pour nous l'état singulier que la chute du khalifat, les conséquences des croisades, et le pouvoir encore fort grand, mais mal assis des

[1] *Ibn Batoutah*, texte et traduction, par C. Defrémery et le Dr B. R. Sanguinetti. Vol. II. Paris, Imprimerie impériale, 1854, in-8° (XIV et 465 p.). Prix : 7 fr. 50 c.

Mongols, avaient produit sur toute l'Asie antérieure. Cet état des choses a eu les conséquences les plus considérables; car il a amené la formation de l'empire turc et l'agrandissement de la Russie, et rien n'est plus curieux que de pouvoir suivre les impressions que reçoit un voyageur, homme de sens, en traversant cette multitude d'États, qui tous vont s'écrouler.

Le second volume de la traduction de l'*Histoire des Berbers*, par Ibn Khaldoun[1], le compatriote et le contemporain d'Ibn Batoutah, vient de paraître Ce volume contient les dynasties des Zirites, des Hammadites, des Almohades et des Hafzides, outre une foule de petites tribus et de principautés éphémères, dont le nombre et l'instabilité font de cette époque de l'histoire de l'Afrique un chaos presque inextricable. Il y avait là les éléments d'un empire puissant, s'il s'était trouvé une main assez forte pour réunir ces populations et assez habile pour éteindre la lutte des nationalités berbères et arabes. La résistance secrète et ouverte des populations indigènes a toujours empêché les conquérants de l'Afrique du nord de consolider leur domination. Les Carthaginois et les Romains l'ont éprouvé; les Arabes avaient une meilleure chance, puisqu'ils avaient réussi à convertir les Berbers, et à leur imposer leurs idées et leur civilisation; mais la fusion n'était pourtant pas

[1] *Histoire des Berbers et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, par Ibn Khaldoun, traduite de l'arabe par M. le baron de Slane. T II. Alger, 1854. in-8° (635 p.)

complète, et la lutte obscure, instinctive et incessante des Berbers contre eux a fini par miner la domination arabe en Espagne, maintenir faible et divisée l'Afrique, et la préparer pour la conquête des Turcs, qui, à leur tour, n'ont pu y prendre racine. C'est dans cette lutte sourde ou ouverte que consiste l'intérêt réel de l'histoire des Berbers. Ibn Khaldoun est un guide précieux à travers ce labyrinthe de complications et de déchirements qui remplissent l'époque de l'histoire du Maghreb dont il traite, et l'on doit s'estimer heureux qu'il ait trouvé un traducteur aussi habile que M. de Slane.

Pendant qu'Ibn Khaldoun terminait sa vie agitée, un écrivain, un peu plus jeune que lui, composait, au Caire, des ouvrages qui ont acquis de bonne heure, en Europe, une réputation méritée. Le scheikh Takieddin Makrizi était né au Caire, entre les années 760-770 de l'hégire; il suivit la carrière régulière d'un musulman lettré, devint traditioniste distingué, jurisconsulte savant et historien célèbre, fut professeur et kadhi, et paraît avoir passé sa longue vie dans la tranquillité des études et au milieu de ses livres, sans autre agitation que celle qui naissait des controverses religieuses auxquelles il prit part avec une passion que ses biographes lui reprochent. Il a laissé un nombre considérable d'ouvrages, dont la plus grande partie se rapporte à l'Égypte; quelques traités de lui ont été publiés, il y a longtemps, par Tychsen, de Sacy et Rink, et M. Quatremère a fait paraître une partie de la traduction de

son Histoire des sultans Mamlouks, mais la principale œuvre de Makrizi, sa description historique et topographique de l'Égypte et du Caire, ne nous était connue que par une notice de M. Langlès et des extraits de M. de Sacy. C'est un livre très-important, qui donne, dans le plus grand détail, la description du pays et des coutumes, et l'histoire des monuments de l'Égypte musulmane. Il vient de paraître, à l'imprimerie de Boulak, une édition de cet ouvrage[1], et l'éditeur, à en juger par ses notes marginales, paraît s'être donné de la peine pour établir un texte correct, quoiqu'il n'ait eu à sa disposition qu'un seul manuscrit. On sait que, de tous les manuscrits de l'ouvrage connus en Europe, aucun ne contient la septième et dernière partie, qui devait traiter des raisons de la dépopulation de l'Égypte. Le nouvel éditeur ne paraît pas avoir eu non plus le bonheur de la découvrir, et il devient probable que cette partie curieuse de l'ouvrage a été supprimée pour des raisons politiques ou par la vanité des khalifes.

J'arrive à un ouvrage dont l'origine est assez curieuse et assez caractéristique des mœurs littéraires des Arabes pour que j'en dise quelques mots. L'an 1628 de notre ère, arrivait à Damas un savant maghrébin, qui venait de faire un pèlerinage à Jérusalem. C'était un homme déjà connu par des productions littéraires ; il était né à Tlemcen, avait achevé ses études à Fez et y avait vécu de longues années,

[1] الخطط للعلامه المقريزى Boulak, 1854, 2 vol. in-fol. (vol. I, 74, 498 p.; vol. II, 16 4 521 p.)

occupé de théologie, de littérature et d'histoire, et avait écrit, entre autres ouvrages, un commentaire sur Ibn Khaldoun. Des persécutions, on ne sait de quelle nature, l'envoyèrent en exil · il alla en pèlerinage à la Mecque, s'établit au Caire et s'y maria. De là, il entreprit de nombreux pèlerinages, dont un le conduisit à Damas, où il fut reçu à bras ouverts. Le chef du collége de Yakmak lui assigna un appartement dans le collége, et il passait ses matinées à faire, dans une mosquée, des cours sur les *Traditions de Bokhari*, lesquels furent suivis par plusieurs milliers d'auditeurs; le soir, il entretenait ses amis des gloires politiques et littéraires des Arabes d'Espagne et surtout des ouvrages du vizir et historien Lisan eddin ibn al-Khattib. Il avait autrefois écrit un ouvrage sur ce sujet, et quoiqu'il en eût laissé le manuscrit à Fez, sa mémoire et quelques matériaux qu'il avait apportés lui suffirent pour intéresser la société lettrée de Damas. C'était d'autant plus facile, que l'Espagne est un thème toujours populaire chez les Arabes, qui n'ont jamais cessé de regretter la perte de ce beau pays, et le voyageur sut le rendre encore plus attrayant pour son auditoire en insistant sur le grand nombre de Syriens et surtout d'hommes de Damas qui avaient brillé en Espagne. On lui fit promettre de rédiger, à son retour au Caire, ce qu'il avait si bien raconté, et il employa trois années à ce travail; puis il se décida à s'établir à Damas, divorça, et fit ses préparatifs de voyage; mais la mort le surprit au Caire en 1641 de notre ère. L'ou-

vrage dont je viens de raconter l'origine est l'*Histoire des dynasties musulmanes d'Espagne, et la Biographie de Lisan eddin ibn al-Khattib*; par Ahmed ben Mohammed al-Makkari. Ce livre consiste en une série d'extraits pris dans les historiens arabes-espagnols originaux, liés ensemble par quelques phrases de l'auteur, et amplement parsemés de morceaux en vers. Nous avons ainsi un récit embrassant toute l'histoire politique et littéraire de l'Espagne musulmane, dans les paroles mêmes d'auteurs dont les ouvrages ont péri en grande partie, et cette compilation vaut, sans aucun doute, mieux pour nous et pour la mémoire de Makkari, que s'il avait retrouvé cette belle prose raffinée qu'il avait élaborée à Fez, et dont il regrette tant la perte. M. Gayangos a publié, il y a quelques années, une traduction de Makkari, en remettant dans leur ordre naturel les chapitres de l'original, en omettant une partie des vers et des détails littéraires, et en retranchant la biographie de Lisan eddin. Il a fait ce qu'il fallait pour que l'ouvrage pût attirer les lecteurs européens et servir à l'histoire des Arabes d'Espagne; mais les orientalistes désiraient en posséder le texte même, et MM. Dozy, à Leyde; Dugat, à Paris; Wright, à Oxford; et Krehl, à Dresde, ont formé une association pour cette publication, dont ils se sont partagé le travail. La première moitié du premier volume [1], rédigée par M. Wright, vient de paraître, grâce à l'esprit

[1] *Analectes sur l'Histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, par Al-Makkari, publiés par MM. R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et

d'entreprise de M. Brill, libraire de Leyde, et, si je suis exactement renseigné, à un encouragement fourni par le fonds Warner, à Leyde. Ce fonds, qui n'est pas très-considérable, a déjà rendu de grands services, et paraît être administré avec un soin qui pourrait servir d'exemple. Il serait bien à désirer qu'une grande partie des sommes qui sont distribuées en Europe sous forme de prix, fût dépensée en encouragements pour l'impression d'ouvrages inédits. Le système des prix a fait son temps; il ne s'agit plus de stimuler la production littéraire, qui, aujourd'hui, est surabondante, mais de rendre possible la publication d'ouvrages qui forment les matériaux premiers de l'érudition, et qui s'adressent à un trop petit nombre de savants pour que leur impression soit possible par les voies ordinaires.

L'histoire des Arabes de Sicile a été l'objet de plusieurs ouvrages considérables, mais néanmoins insuffisants. Un jeune savant sicilien, jeté en France, il y a douze ans, par une persécution politique, se détermina à faire servir son exil à l'étude de l'histoire de son pays sous la domination musulmane. Il a étudié dans ce but l'arabe, exploré les bibliothèques de France et d'Angleterre, recueilli tout ce qui se rapporte à son sujet, et commence maintenant à nous faire jouir du résultat de ses travaux. Il vient de publier le premier volume de son *Histoire*

W. Wright. T. I, 1re partie, publiée par M. William Wright. Leyde, 1855, in-4° (vi, 462 p.).

des Musulmans en Sicile[1]. Ce n'est pas uniquement la mise en œuvre des récits musulmans sur cette partie de leur histoire; l'auteur a fait un exposé complet, tiré de sources orientales et occidentales, de tous les événements, souvent fort lointains, qui ont exercé de l'influence sur ce qui se passait en Sicile; mais il a conservé l'unité de son but et ne s'occupe des affaires extérieures qu'autant que l'exige l'intelligence de l'histoire de l'île même. Les sources arabes auxquelles puise M. Amari comprennent tous les auteurs qui se sont occupés de son sujet et qui sont aujourd'hui accessibles, il en énumère soixante et dix, dont la plupart sont inédits. L'ouvrage entier formera trois volumes, et fera honneur à l'Italie, quand il sera terminé. M. Amari ne se contente pas de la mise en œuvre de ces matériaux arabes, il a commencé à faire imprimer le texte et la traduction de tous les ouvrages ou parties d'ouvrages dont il a fait usage, sous le titre de *Bibliotheca sicula*, qui paraîtra aussi en trois volumes, sous les auspices de la Société orientale allemande. Enfin, M. Amari voudrait réunir, dans un troisième ouvrage, les inscriptions, les médailles et les pièces diplomatiques arabes-siciliennes; mais il craint que les moyens d'exécution ne lui fassent défaut.

Il me reste à mentionner un ouvrage historique que je n'ai pu placer dans un rang chronologique, parce qu'il s'occupe de plusieurs époques, c'est la

[1] *Storia dei musulmani di Sicilia*, scritta da Michele Amari Vol I Florence, 1854, in-8° (LVI et 536 p.).

collection de mémoires sur différentes parties de l'histoire musulmane, dont M. Defrémery a publié la première partie[1]. Quelques-uns des morceaux contenus dans ce volume vous sont déjà connus par le Journal asiatique, mais le plus grand nombre est entièrement neuf ou reproduit d'après d'autres recueils périodiques, et revu et augmenté. On y trouve, traités avec le savoir varié et l'exactitude qui distinguent l'auteur, un grand nombre de points de l'histoire orientale, dont quelques-uns sont entièrement neufs et constituent de véritables découvertes. M. Defrémery annonce une suite, composée d'études en grande partie inédites, et se rapportant surtout aux dynasties qui ont succédé en Perse à la puissance des khalifes de Bagdad.

J'ai à mentionner maintenant les ouvrages qui ont paru sur les sciences des Arabes. Nous savons tous qu'ils sont dans les sciences les élèves des Grecs et des Indiens et les maîtres de l'Europe du moyen âge; mais ont-ils été seulement les héritiers, ou sont-ils les continuateurs des Grecs, et, dans ce dernier cas, combien ont-ils ajouté au fonds déjà acquis par des découvertes qui leur appartiennent? Cette question, longtemps négligée, a de nos jours donné lieu à un examen plus attentif des sources, et MM. Sédillot, père et fils, se sont dévoués à l'étude surtout des astronomes arabes, pour lesquels ils ont re-

[1] *Mémoires d'histoire orientale*, suivis de mélanges de critique, de philologie et de géographie, par M. C. Defrémery. 1re partie Paris, 1854, in-8° (VI et 216 p.)

vendiqué des perfectionnements considérables, tant dans la théorie que dans la pratique de la science. M. Sédillot a fait paraître un nouvel ouvrage sur ce sujet, c'est la *Traduction des Prolégomènes d'Olough Beg*[1]. Je ne crois pouvoir mieux faire que de placer ce livre parmi les ouvrages arabes, quoiqu'il soit composé en langue persane par un prince mongol; car toute la science d'Olough Beg est arabe, et il n'est lui-même que le disciple et le continuateur de l'école de Bagdad. Olough Beg était petit-fils de Timour et prince de Samarkand, au commencement du xve siècle de notre ère. Il s'occupa d'astronomie avec passion, établit un célèbre observatoire, et laissa des tables astronomiques, construites à l'aide des instruments les plus parfaits du temps et d'observations continuées pendant tout son règne. Ce fut à peu près le dernier grand travail scientifique des Arabes. Olough Beg fait précéder ces tables d'une introduction étendue, dans laquelle il traite des calendriers, de la construction des tables astronomiques, de la théorie des planètes et de l'astrologie. Quelques parties de l'ouvrage d'Olough Beg ont été publiées par Hyde et par Greaves, et M. Sédillot en prépare une édition complète. Il a fait paraître, il y a quelques années, le texte des *Prolégomènes*, et maintenant il en publie la traduction, accompagnée d'éclaircissements tirés d'autres astronomes arabes

[1] *Prolégomènes des Tables astronomiques d'Oloug Beg*, traduction et commentaire, par L. Am. Sédillot. Paris, 1853, in-8° (xxxviii et 293 p.).

et surtout du commentaire de Meriem el-Tchelebi. Son volume est précédé d'une lettre à M. de Humboldt, dans laquelle il expose de nouveau les droits des Arabes à être reconnus comme inventeurs scientifiques, et où il résume, selon son point de vue, les débats ardents auxquels a donné lieu cette question [1].

Pendant que M. Sédillot défend ainsi les astronomes arabes, M. Woepcke s'applique à nous faire connaître les progrès qu'ils ont fait faire aux mathématiques pures. Il avait déjà publié, il y a quelques années, l'*Algèbre d'Omar al-Khayyami*, et vous avez trouvé, dans le Journal asiatique, d'autres de ses recherches sur ce sujet; maintenant il nous donne un extrait d'un traité d'algèbre par Alkarkhi, du commencement du XIe siècle de notre ère [2]. Ce serait une grande témérité de ma part de vouloir parler de sujets pareils, et je ne puis que renvoyer le lecteur à l'ouvrage de M. Woepcke; mais je désire pourtant indiquer le point de vue sous lequel ces recherches intéressent même les personnes étrangères aux mathématiques. Tout le monde sait qu'il existe une grande lacune dans l'histoire de l'algèbre, entre les derniers algébristes grecs et les premiers Italiens qui

[1] Voyez aussi : *Histoire des Arabes*, par L. A. Sédillot. Paris, 1854, in-8° (VII et 510 p.).

[2] *Extrait du Fakhri, traité d'Algèbre par Abou Bekr Mohammed Ben Alkaçan Alkarkhi* (ms. 952, suppl. arabe de la Bibliothèque impériale), précédé d'un mémoire sur l'algèbre indéterminée chez les Arabes, par F. Woepcke. Paris, 1853, in-8° (VIII et 152 p.).

enseignèrent cette science en Occident. On trouve dans Fibonacci une algèbre plus avancée que celle des Grecs, et la question est de savoir si cet auteur a eu connaissance d'ouvrages grecs aujourd'hui perdus, s'il a fait des emprunts aux Arabes, ou s'il a perfectionné lui-même la science? Or M. Woepcke trouve dans Alkarkhi une série de problèmes algébriques, dont une partie est empruntée à Diophante, et dont l'autre est originale, et ces mêmes problèmes ont été empruntés par Fibonacci à Alkarkhi, ce qui prouve que les Arabes ont réellement étendu et perfectionné l'algèbre de leurs maîtres, les Grecs, et l'ont livrée aux Italiens dans un état plus avancé, ce qui n'empêche pas que ceux-ci, loin de se l'approprier d'une manière servile, ne s'en soient servis d'une manière originale, et n'aient fait faire de nouveaux progrès à cette science. Il faut suivre l'éclaircissement graduel de ces points délicats dans les publications de M. Woepcke[1], et l'on ne peut que féliciter l'histoire des mathématiques d'avoir trouvé un nouvel explorateur aussi savant et aussi consciencieux.

M. Sprenger a commencé, à Calcutta, aidé de deux docteurs musulmans, la publication d'un grand

[1] Voyez *Sur un essai de déterminer la nature de la racine d'une équation du troisième degré, contenu dans un ouvrage de Léonard de Pise découvert par le prince B. Boncompagni*, par M Woepcke; dans le *Journal de mathématiques pures et appliquées*, décembre, 1854. Ensuite : *Notes sur le Traité des nombres carrés de Léonard de Pise*; ibidem, février 1855.

Dictionnaire des sciences philosophiques, mathématiques et légales des Arabes[1].

C'est un certain cheikh Ali al-Tahannawi qui a composé ce dictionnaire dans le dernier siècle; il y a inséré les définitions des termes techniques, telles que les donnent les auteurs les plus en renom; mais comme c'est un écrivain tout moderne, les éditeurs ont pensé qu'il leur était permis de compléter son ouvrage en corrigeant, d'après les originaux, les passages cités, et en ajoutant, toujours d'après les auteurs originaux, des termes qu'il avait négligé de comprendre dans son travail. C'est donc une encyclopédie par ordre alphabétique de la philosophie et des sciences, qui formera un supplément fort utile à tous les dictionnaires arabes, dont aucun ne donne le sens précis et la définition de ce vaste nombre de termes techniques que l'étymologie n'explique que bien vaguement. M. Sprenger accompagne cette publication d'un appendice, destiné à contenir le texte de quelques-uns des manuels les plus usités dans les écoles musulmanes. Le premier cahier, le seul que je connaisse, contient le traité de logique intitulé : *Risaleh schamsiyeh*, de Nadjm eddin Katiby de Kazwin, auquel l'éditeur a joint une traduction anglaise et des notes. Ce traité est suivi du texte du *Sollam*, autre manuel de logique

[1] *A Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans*, edited by Mawlawy Mohammad Wajyh, professor of law, Mawlawies Abd al-Haqq and Gholam Kadir and Dr A. Sprenger. Calcutta, 1853 et suiv., in-4°. (Les cahiers que j'ai en main forment les n°s 58, 65, 82, 88 de la *Bibliotheca indica*.)

très en vogue dans les écoles musulmanes. On sait avec quelle ardeur les Arabes se sont occupés de la dialectique et de la logique, qui ont un attrait puissant pour leur esprit subtil. Cette tendance leur a été aussi funeste qu'aux scolastiques du moyen âge; les uns et les autres se sont perdus dans les formes et ont négligé la substance. Nous avons vaincu depuis longtemps cette tyrannie d'un instrument qui était devenu le maître; mais il règne encore en souverain dans l'éducation en Orient, comme ont dû s'en apercevoir tous ceux qui ont essayé d'argumenter avec un musulman bien élevé. Ces traités n'ont pour nous qu'un intérêt philologique; mais leur publication est un grand service rendu aux écoles de l'Inde, comme tout ce qui aide les élèves à passer plus rapidement par ces études scolastiques, et leur laisse plus de temps pour les parties réelles et utiles de la science.

Enfin j'arrive à un auteur qui, par la langue et la science, tient étroitement aux Arabes, quoiqu'il soit de race différente, c'est Moïse Maimonide, le plus illustre écrivain juif du moyen âge. Il était né à Cordoue, dans cette première moitié du XII[e] siècle où les juifs, grâce à la littérature des Arabes, étaient arrivés à une culture bien supérieure à celle qu'ils pouvaient acquérir sous la tyrannie dégradante des princes chrétiens d'alors; ils étaient nourris de la littérature et des sciences des Arabes, étudiaient la philosophie grecque dans les écoles musulmanes, et se servaient souvent de la langue arabe dans leurs

ouvrages. Mais pendant que Maimonide était encore enfant, le fanatisme envahissait aussi l'Espagne, et l'intolérance des Almohades forçait les juifs, ou de se faire musulmans, ou d'émigrer. Maimonide quitta l'Espagne pour Fez, et, plus tard, le Maghreb pour l'Égypte, où il enseigna d'abord la théologie et les sciences, et devint, plus tard, médecin de Saladin et de ses successeurs. C'était un temps de grande fermentation parmi les juifs; l'influence de la philosophie arabe, qui avait pénétré dans les rangs élevés de ce peuple, avait fait naître chez les uns du scepticisme, chez les autres une adhésion d'autant plus rigide aux doctrines et aux pratiques du Talmud. Maimonide désirait rapprocher ces partis si éloignés l'un de l'autre; il était lui-même attaché à l'école rabbinique; mais il l'était comme pouvait l'être un homme que son savoir profond, son esprit philosophique et sa tolérance naturelle élevaient au-dessus des superstitions et des passions de la multitude. Il commença par exposer systématiquement la doctrine talmudique dans son grand ouvrage, le *Mischneh Tora*, qui lui donna une influence très-considérable chez ses coreligionnaires, puis il expliqua, dans le *Guide des égarés* (دلالة الحائرين), ses vues sur la conciliation de ces croyances avec la raison, ou plutôt avec la philosophie aristotélienne. Ce livre est l'ouvrage le plus important qu'ait produit l'école brillante qui résulta de l'influence des Arabes sur les juifs; son effet fut extraordinaire; il devint l'objet d'une controverse passionnée, continua à exercer

son influence à travers les excommunications et les réhabilitations dont il fut alternativement l'objet, et est resté un monument littéraire des plus remarquables. Jusqu'ici, il n'avait été connu que par une traduction en hébreu, du rabbi Samuel Ibn Tibbon, faite encore du temps de l'auteur et imprimée plusieurs fois en hébreu et dans des versions latines et allemandes[1]; mais le texte arabe s'était conservé dans de nombreux manuscrits, et il était à désirer qu'il fût imprimé, d'autant plus que la traduction d'Ibn Tibbon n'est exempte ni d'obscurité, ni d'erreurs. M. Munk a entrepris cette œuvre[2], à laquelle il était plus préparé que qui que ce fût, par les études de toute sa vie, et il avance dans son travail, quoiqu'il soit frappé de la plus grande infirmité dont un savant puisse être affligé, infirmité à laquelle il oppose un courage qu'on ne saurait trop honorer.

Je ne dois pas quitter le terrain des Arabes sans avoir annoncé un ouvrage de M. Renan, dont le premier volume vient de paraître sous le titre d'*Histoire générale et système comparé des langues sé-*

[1] On a publié récemment une partie d'une autre version en hébreu, faite sur l'arabe, par R Salomon Alkharizi, le célèbre traducteur et imitateur de Hariri

[2] J'ai entre les mains le premier volume, encore incomplet, du *Guide des égarés*, qui contient cent vingt-huit feuillets du texte arabe, imprimé en caractères hébreux, et deux cent cinquante-six pages de la traduction française, accompagnée de notes étendues qui doivent contribuer à l'intelligence de ce texte difficile, et à mettre constamment en lumière les rapports qui existent entre la philosophie grecque et les diverses doctrines des Arabes

mitiques[1]. Ce premier volume traite de l'histoire, pour ainsi dire, extérieure de ces idiomes, du caractère général des peuples et des dialectes sémitiques, de l'histoire de chacun de ces dialectes et des monuments écrits qui nous en restent; des influences qui les ont modifiés et de l'étendue qu'ils ont acquise, et il se termine par des considérations sur les lois générales de ces langues et sur leurs rapports avec les langues indo-européennes. L'auteur embrasse tous les idiomes sémitiques, à l'exception du babylonien, sur lequel il croit prématuré de faire des théories dans l'état actuel de nos études. On voit combien un pareil plan soulève de questions historiques et linguistiques, et l'on trouvera que M. Renan les aborde, à l'aide d'une excellente méthode, sagement, courageusement et quelquefois hardiment. Il recueille ce qu'il trouve vrai dans les idées des autres, il y ajoute les siennes, et nous présente ainsi un tableau extrêmement intéressant. Le second volume traitera de la Grammaire comparée des langues sémitiques.

En tournant vers la Mésopotamie, je n'ai qu'un petit nombre de travaux à mentionner sur les inscriptions cunéiformes. M. de Saulcy a donné, dans le Journal asiatique[2], sa version de la partie assy-

[1] *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, par Ernest Renan. Ouvrage couronné par l'Institut. Première partie. Histoire générale des langues sémitiques. Paris, 1855, in-8° (VII, 499 pages).

[2] *Traduction de l'inscription assyrienne de Behistoun*, par M. de Saulcy, *Journal asiatique*, 1854, février et suiv.

vienne de l'inscription de Bisoutoun, et le vocabulaire de tous les mots qui s'y trouvent. M. Holtzmann[1], à Heidelberg, s'est occupé de quelques inscriptions cunéiformes qui ont été publiées dans un livre fantastique[2] dont j'aurais cru inutile de faire mention, si M. Holtzmann n'avait revendiqué l'authenticité de quelques monuments qui y sont représentés pour la première fois. Enfin M. Holtzmann a continué ses études sur la seconde classe des cunéiformes; il émet des doutes sur la théorie qui admet que ces inscriptions sont composées dans un dialecte finnois-tartare, et penche pour l'idée qu'elles sont écrites dans la langue parlée à la cour de Suze, en opposition à la langue savante et sacrée. Au reste, il énonce cette opinion avec beaucoup d'hésitation, comme il est naturel dans une matière aussi obscure[3]. Mais, pendant ce temps, les matériaux pour continuer ces études se sont accumulés en abondance, et commencent à arriver dans les musées européens. M. Place, qui a terminé, avec un dévouement rare et au milieu des plus grandes difficultés, les fouilles de M. Botta à Khorsabad, était sur le point de déblayer un palais dans une autre localité, lorsqu'il reçut l'ordre d'abandonner ses entreprises. Nous attendons prochainement au Louvre une riche car

[1] *Neue Inschriften in Keilschrift* von Holtzmann. *Zeitschrift der D. Morgenlandischen Gesellschaft*. 1854, vol VIII, p. 539 et suiv.

[2] *Lecture littérale des hiéroglyphes et des cunéiformes*, par l'auteur de la *Dactylologie*. Paris, 1853, in-4° (80 p. et 18 pl.).

[3] Voyez *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 1854, p. 329 et suiv.

gaison d'antiquités résultat de ses travaux ; des statues, des inscriptions, des bas-reliefs en grand nombre, des outils extrêmement curieux en acier, et peut-être la belle porte voûtée et émaillée qu'il a trouvée à Khorsabad [1]. L'expédition française en Babylonie n'a pu faire de fouilles en Chaldée, à cause de la guerre qui désolait le pays ; mais elle a exécuté des travaux considérables à Babylone, et nous recevrons prochainement les antiquités qu'elle a recueillies, et dont M. Fresnel vous a annoncé une partie dans un mémoire sur les antiquités de Babylone [2]. M. Loftus a exécuté de grandes fouilles en Assyrie et dans la basse Mésopotamie, où les ruines de Mogheir, d'Abou Schahrein, de Tel Sifr, de Senkerah, de Warka et de Niffer lui ont fourni des antiquités de toutes sortes, des inscriptions sur marbre et sur ta-

[1] Ce rapport était déjà sous presse lorsque j'ai appris la déplorable nouvelle que les collections d'antiquités réunies avec tant de peine et de dangers par M. Place et par M. Fresnel ont péri ensemble dans le Tigre. Il paraît qu'elles étaient chargées sur un grand bateau et quatre radeaux ; le bateau ayant échoué accidentellement contre la berge du fleuve, près de Korna, les Arabes des environs l'ont détruit, de même que les radeaux, pour s'emparer du bois et du fer, et ont jeté les antiquités au fond de l'eau. Une petite partie seulement de la cargaison a pu être sauvée, et est arrivée à Bassora, où elle a dû être embarquée. Il est probable qu'il existe des photographies de tous ces monuments; car M. Place a toujours eu la précaution d'en prendre avant de déplacer les marbres; je ne crois pas que les antiquités réunies par M. Fresnel aient été photographiées; mais il en existe probablement des dessins exécutés par M. Thomas, l'architecte attaché à l'expédition, malgré tout cela, c'est une perte irréparable.

[2] Voyez le *Journal asiatique*, année 1853 (juin et juillet).

blettes et cylindres en terre cuite, des instruments, des vases et des ornements de toute espèce, dont une partie est déjà arrivée au Musée britannique, et dont le reste, attendu de jour en jour, augmentera encore de beaucoup les richesses surprenantes de cette collection. M. Rawlinson a examiné à son tour, et après l'expédition française, les localités de Babylone. Aujourd'hui, toutes ces fouilles sont abandonnées plutôt qu'épuisées. M. Place est allé occuper un consulat sur le Danube; l'expédition française en Babylonie est rappelée; M. Loftus et ses collaborateurs sont revenus, et M. Rawlinson a quitté l'Orient; mais le sol de la Mésopotamie couvre sans doute encore de nombreux monuments qui serviront à compléter la série de ceux que nous devons à M. Botta et à ses imitateurs. Jusqu'ici, il n'y a que la France et l'Angleterre qui aient enrichi leurs musées de ces dépouilles opimes de Babylone et de Ninive; mais il y a d'autres nations possédant des trésors d'art et d'antiquités, qui seront, je l'espère, jalouses de les augmenter à leur tour de quelques restes de cette civilisation antique, et la science profitera de cette ambition; car il ne faut pas croire que ce que l'on trouvera dorénavant ne sera que la répétition superflue de ce que nous possédons aujourd'hui; au contraire, chaque inscription nouvelle, chaque brique d'un endroit qu'on n'a pas encore fouillé, apportera son contingent à la reconstruction de l'histoire ancienne, contingent d'autant plus important que les lacunes qui resteront à combler seront devenues

moindres, et que nous aurons plus de moyens de comprendre ces documents et de classer les données qu'ils nous fournissent. Ce travail d'interprétation sera nécessairement long et graduel; mais il fait des progrès à mesure que les matériaux s'accumulent et peuvent être examinés. M. Oppert a lu devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres des mémoires sur la topographie de Babylone et sur l'interprétation des inscriptions assyriennes, et M. Rawlinson en a lu plusieurs devant la Société asiatique de Londres, sur l'histoire de Borsippa et sur l'histoire ancienne de Babylone, dans lesquels il remonte, à l'aide de monuments découverts par M. Loftus, à plus de deux mille ans avant notre ère, et retrouve une série de rois chaldéens, aujourd'hui si peu connus qu'on ne peut pas encore les classer chronologiquement. Aucun des travaux dont je viens d'indiquer le sujet n'est encore imprimé; mais ils seront probablement publiés avant peu, et le Musée britannique va mettre à la disposition des savants les matériaux mêmes sur lesquels reposent ces études, en faisant lithographier, sous la direction de MM. Rawlinson et Norris, deux volumes d'inscriptions assyriennes et babyloniennes; le premier contiendra les annales des rois, écrites sur des cylindres de terre cuite, et les légendes des briques des différents règnes, et le second, les inscriptions sur tablettes de terre cuite, contenant des syllabaires et des vocabulaires, des formules astronomiques, les noms et attributs des dieux, des listes de rois, de provinces, etc. L'ou-

vrage entier formera environ quatre cents planches de *fac-simile*, sans aucune interprétation, le Musée voulant très-sagement se borner à livrer ces trésors scientifiques à l'investigation des savants. Ce sera un service immense rendu à la science, et il ne reste plus qu'à prier l'administration du Musée de ne pas suivre l'exemple si souvent donné à Paris et autre part, où l'on a rendu presque infructueuses des publications semblables par le prix insensé auquel on a voulu les vendre.

L'étude du zend et des dialectes qui s'y rattachent est en progrès rapide, et je ne pense pas que la thèse de M. Romer[1], à Bombay, qui continue à vouloir prouver que le zend et le pehlewi sont des langues inventées, ait aujourd'hui beaucoup d'adhérents. M. Westergaard, à Copenhague, a achevé la publication du premier volume de son *Zend-avesta*[2], qui comprend tous les textes en zend qui nous restent. C'est la première édition complète de ces textes, et M. Westergaard l'a accompagnée d'un ample choix de variantes des manuscrits de Copenhague, de Paris, de Londres et de Bombay. Le second volume contiendra la traduction et les notes, et le troisième une grammaire et un dictionnaire. Jusqu'ici on s'était contenté de reproduire des manuscrits; mais depuis que M. Burnouf nous a rendu l'intelligence

[1] M. Romer a fait encore récemment lire un mémoire sur ce sujet à la Société asiatique de Londres.

[2] *Zend-avesta or the religious books of the Zoroastrians*, edited and interpreted by R. L. Westergaard. Vol. I. The zend text. Copenhague, 1854, in-4° (26 et 343 pages).

de la langue, le temps était venu, pour la critique européenne, de constituer des textes corrects, à l'aide de la comparaison des manuscrits, des traductions anciennes et des lumières que la connaissance du sanscrit védique et des inscriptions persépolitaines et les procédés de la grammaire comparée donnent aujourd'hui. Cest ce que font M. Westergaard et M. Spiegel, chacun de son côté, dans leurs éditions critiques. Ils classent les manuscrits par familles, selon la methode que les théologiens ont appliquée au texte du Nouveau Testament; ils étudient les nuances des dialectes différents que l'on remarque dans ces livres, ils rétablissent les lacunes et la suite des textes là où la comparaison des manuscrits leur en fournit les moyens, ils fixent les leçons d'après les règles de la grammaire et les habitudes de la langue, autant que l'état de la science le permet aujourd'hui; enfin, ils commencent à nous donner leurs idées sur l'origine et l'histoire des textes zends[1]. On comprend qu'une pareille entreprise soit pleine de difficultés et de tâtonnements inévitables, et qu'il y ait place pour la discussion sur un grand nombre de points, dans un sujet aussi neuf et dans des problèmes historiques et philologiques aussi compliqués. On peut voir un exemple des obscurités qui

[1] Voyez la *Préface* de M. Westergaard et les *Studien über das Zendavesta*, par M. Spiegel, dans le *Journal de la Société orientale allemande*, vol. IX, p. 174 et suiv.; voyez aussi la traduction et les notes de M. Martin Haug, sur le chap. XLIV du Yaçna dans ses *Zendstudien*. (*Journal de la Société orientale allemande*, vol. VII et VIII.)

entourent encore ces textes, dans l'excellente dissertation sur un des chapitres du *Vendidad*, par M. Spiegel[1].

L'étude du zend amène nécessairement celle du pehlewi, c'est-à-dire des dialectes de frontières qui se sont formés par le mélange des races et des langues âriennes et sémitiques. Tout ce qui nous reste de la littérature de l'époque des Sasanides est écrit dans ces dialectes, que nous comprenons tous sous le nom commun de pehlewi. Pendant longtemps on ne possédait d'autres matériaux pour cette étude que quelques inscriptions et les légendes d'un petit nombre de médailles; mais la publication du *Bundehesch*, par M. Westergaard, et du commentaire pehlewi du *Vendidad*, par M. Spiegel, ont procuré des facilités plus grandes, et l'on commence à pénétrer dans cette matière obscure et à distinguer les différents dialectes d'après l'exemple donné par M. Muller dans son mémoire sur l'alphabet pehlewi, et par M. Spiegel dans la Grammaire du dialecte parsi. M. Haug a publié une dissertation sur le *Bundehesch*[2], et M. Mordtmann, à Constantinople, a fait imprimer un mémoire très-considérable sur les médailles à légendes pehlewies[3], dont il décrit et explique près

[1] *Der neunzehnte Fargard des Vendidad* von Dr Fr. Spiegel. Munich, 1854, in-4° (176 pages).

[2] *Ueber die Pehlewisprache und den Bundehesch* von Dr Martin Haug. Göttingen, 1854, in-8° (46 pages).

[3] *Erklarung der Münzen mit Pehlwilegenden* von Dr Mordtmann Leipzig, 1854, in-8° (198 pages et 9 pl.), tiré du Journal de la Société orientale allemande.

d'un millier. Il promet de compléter son travail par un nouveau mémoire sur les inscriptions des Sasanides et les légendes gravées sur pierres fines. L'étude des dialectes pehlewis ne fait que commencer, et pour qu'on puisse s'y avancer avec sécurité, il faudrait, avant tout, la publication [1] de la collection complète de tous les livres que les Zoroastriens désignent comme étant écrits en pehlewi et en pazend.

La littérature persane moderne n'a été l'objet que d'un assez petit nombre de travaux. Un membre de votre Conseil a publié le quatrième volume du *Livre des Rois* de Firdousi [2], qui conduit l'histoire de la Perse jusqu'à la mort de Rustem et de Guschtasp, c'est-à-dire presque jusqu'à la fin de l'ancienne et véritable tradition épique. C'est à la même époque que s'arrête le second choix d'épisodes de Firdousi,

[1] Ce rapport était déjà lu, lorsque j'ai eu connaissance de la publication d'un texte pehlewi, sous le titre de *Vendidad Sadé*, traduit en langue huzvaresch ou pehlewie. Texte autographié d'après les manuscrits zend-pehlewis de la Bibliothèque impériale de Paris, et publié, pour la première fois, par M. Jules Thonnelier. Première livraison. Paris, 1855, in-fol. C'est un *fac-simile* lithographié, qui porte sur la couverture l'avis suivant. «Destiné à faire suite au Vendidad, publié en langue zende par M. Burnouf, ce présent ouvrage formera un volume d'environ 300 pages, lequel sera publié en quinze ou seize livraisons, chacune de dix feuilles ou vingt pages de texte, et tirées dans le même format que le Vendidad zend. Prix de chaque livraison 20 fr., l'ouvrage complet 300 fr. Le présent ouvrage est tiré à cent exemplaires seulement.» L'exécution est très-satisfaisante; mais il est à craindre que le prix ne nuise à l'utilité du livre.

[2] Le *Livre des Rois*, par Aboulkasim Firdousi, publié, traduit et commenté par M. Jules Mohl. Tom. IV. Paris, 1855 (IV et 731 pages).

que M. de Schack a publié en vers allemands[1]. M. de Schack n'a pas choisi le mètre de Firdousi, ce qu'on lui a reproché sans raison; le mètre qu'il a préféré est aussi approprié à la langue de la traduction que celui de Firdousi l'était au persan; la forme qu'il a adoptée lui a permis de donner à sa version une rare élégance, et lui aurait même permis, s'il avait voulu, de la rendre plus littérale qu'elle ne l'est.

M. Nasarianz, professeur au collége arménien de Lazareff, à Moscou, a publié deux dissertations en russe sur Firdousi, et sur l'histoire de la poésie persane jusqu'à Djami; je ne connais que la seconde[2], qui contient une appréciation de Firdousi et de Nizami, et quelques remarques sur les poëtes lyriques.

M. Sprenger et Agha Mohammed de Schouschter ont publié, à Calcutta, le *Khired namèh* de Nizami[3]. Abou Mohammed Nizami naquit au commencement du VIe siècle de l'hégire; on sait peu de sa vie, et les maigres récits que nous en avons sont défigurés par des fables, pareilles à celles que contien-

[1] *Epische Dichtungen aus dem Persischen des Firdusi* von A. F von Schack, 2 vol. in-8°. Berlin, 1853 (xxv, 363, 448).

[2] تصنیف در خصوص ابو القاسم فردوسی طوسی مزید بر بس اندك ملاحظهٔ دربارهٔ شعر وشعراء پارسی تا زمان مولانا جامی Moscou, 1851, in-8° (94 pages).

[3] *Khirad Namahë Iskandary, also called the Sikandar Namahe Bahry,* by Nizamy, edited by Dr Sprenger and Aga Mohammed Shooshteree Fascic. I. Calcutta, 1852, in-8° (96 pages), formant le n° 43 de la *Bibliotheca indica*

nent les vies de tous les soufis de cette époque; car il réunissait les deux qualités, en apparence contradictoires, de poëte de cour de plusieurs princes sedjoukides et de mystique. La mode de ce temps facilitait et provoquait même cette combinaison étrange, et les œuvres de Nizami fourniraient les matériaux d'une étude très-curieuse sur le soufisme des hommes de lettres et de cour. Chez lui, l'homme de lettres prédomine de beaucoup, malgré toutes ses assertions et l'espèce d'auréole de sainteté que ses disciples paraissaient avoir répandue autour de lui; mais ce n'est pas ici le lieu de s'étendre là-dessus. Ce qui est certain, c'est que Nizami était un poëte d'un grand talent, qui a su créer une école littéraire. La poésie épique était épuisée en Perse, Nizami en a gardé la forme, qu'il a appliquée à un fonds essentiellement lyrique : son talent de narration et de description est très-remarquable, et la richesse de sa diction très-frappante; les ornements, les allusions et les jeux de mots, dont il abuse quelquefois, sont le défaut de son temps et de sa nation, et sont encore aujourd'hui très-admirés par ses compatriotes, quoiqu'ils répugnent à notre goût. Le *Khired nameh* est la seconde partie de son poëme semi-épique sur Alexandre le Grand; il tire son titre du mot par lequel il commence et des nombreuses conversations d'Alexandre avec les philosophes de tous pays qu'il contient. Je pense que M. Sprenger publie cette partie du *Sikander nameh*, parce que la première partie avait paru à Calcutta il y a déjà longtemps;

mais il serait à désirer que la *Bibliotheca indica*, qui a jusqu'ici fait très-peu pour les lettres persanes, publiât en entier les cinq grands poëmes de Nizami, qui forment une partie importante de la littérature persane, et méritent, sous beaucoup de rapports, d'être plus connus qu'ils ne le sont.

M. Brockhaus a commencé, à Leipzig, une édition du Diwan de Hafiz[1]. C'est la première qui paraît en Europe; l'éditeur a joint au texte le commentaire turc de Soudi, d'après l'édition de Boulak, et suit par conséquent la rédaction adoptée par ce commentateur. C'est un excellent guide pour l'intelligence de Hafiz, car il s'attache avant tout à l'explication philologique. M. Brockhaus publie le texte avec beaucoup de soin; non-seulement il indique le mètre de chaque ode, ce qui est très-utile, mais encore il imprime toujours les voyelles, ce qui est possible dans un livre de peu d'étendue; mais serait presque impraticable dans un ouvrage considérable; heureusement ce n'est pas nécessaire, puisque le doute ne porte que de temps en temps sur un mot, et que le mètre suffit très-souvent pour lever la difficulté.

M. Eastwick, professeur à Haileybury, a publié la première traduction complète du *Anwari Soheili* de Hussein Waiz[2], une des nombreuses traductions

[1] *Die Lieder des Hafis persisch mit dem Commentar des Sudi*, herausgegeben von Hermann Brockhaus, vol. I, cahier 1. Leipzig, 1854, petit in-4° (XII, 72 pages). Prix 10 fr.

[2] *The Anvar-i Suhaili or the lights of Canopus*, being the persian

persanes de la collection d'apologues indiens, dont la première rédaction connue est le *Pantchatantra*, qui a passé graduellement par toutes les langues, a été adapté au goût de tous les peuples, et est certainement de tous les ouvrages orientaux celui qui a acquis la plus grande popularité. La vérité du fond et la grâce de la pensée le rendent immortel et ne s'effacent jamais entièrement, même sous les broderies les plus élaborées dont on l'a quelquefois surchargé. Il est inutile de suivre ici ce livre à travers tous les changements qu'il a éprouvés, car M. de Sacy en a fait l'histoire avec un soin et une exactitude qui ne laissent rien à désirer. Hussein Waïz a rédigé, au x[e] siècle de l'hégire, le *Anwari Soheili*, d'après la traduction arabe du *Pantchatantra;* son but était de rendre la lecture de l'ouvrage plus facile et plus agréable qu'elle ne l'était dans les traductions persanes antérieures, et il a certainement réussi à produire un livre d'une élégance remarquable, quoiqu'il n'ait pu ou voulu se soustraire entièrement à l'abus du style fleuri que les princes turcs avaient introduit, ou au moins favorisé en Perse. Je crois que ces apologues auront, dans la forme que Hussein Waïz leur a donnée, moins d'attraits pour les lecteurs européens, que dans les rédactions plus simples de l'*Hitopadesa* et de *Calila et Dimna;* mais

version of the fables of Pilpay, or the book Kalilah and Dimnah, rendered into persian by Husain Va'iz ul-Kashifi, literally translated into prose and verse, by E. B Eastwick. Hertford, 1854, in-8° (xxvii et 650 pages). Prix 52 fr.

le rédacteur persan a ajouté aux contes indiens un assez grand nombre de nouveaux récits, qui ne sont point indignes de figurer à côté des anciens, et qui donnent une valeur indépendante à son livre. Le but de M. Eastwick a été moins de rendre le *Anwari Soheili* accessible aux lecteurs européens, que d'offrir aux personnes qui s'occupent de littérature persane un secours pour l'intelligence d'un des textes qui leur serviront le plus à acquérir une connaissance approfondie de cette langue. Dans cette intention, il a rendu sa traduction aussi littérale que possible, et a accompagné de quelques notes philologiques ce travail d'une utilité incontestable.

Je ne puis annoncer qu'en quelques mots la publication prochaine du premier volume de l'Histoire des Mongols de Perse par Wassaf, dont M. de Hammer fait imprimer le texte et la traduction allemande. Wassaf, qui vivait à la cour du Djinguizkhanide Abou Saïd, a composé, par ordre de ce prince, un ouvrage qui est d'une grande importance historique, mais d'un style orné à l'excès et hérissé de difficultés. M. de Hammer s'en est servi dans plusieurs de ses ouvrages, et les renseignements qu'il en a tirés sont de nature à donner une haute idée de sa valeur historique. M. de Hammer avait, il y a déjà vingt ans, annoncé son intention de le publier; le premier volume est entièrement imprimé aux frais de l'Académie de Vienne, et ne tardera pas à paraître.

M. Berezine, professeur à Casan, a fait paraître

un ouvrage dans lequel il a réuni les études grammaticales et lexicographiques qu'il a faites sur les différents dialectes provinciaux persans[1]; le Tate, le Talisch, le Guilani, le Mazenderani, le Kurde oriental et le dialecte des Guèbres. Outre ses propres observations, il a profité des renseignements que Gmelin, Garzoni et M. Chodzko avaient déjà fournis sur ce sujet, et dont il a pu vérifier l'exactitude. Il divise son travail en trois parties, dont la première contient des remarques grammaticales; la seconde, des textes, sous forme de conversations et de chansons, et la troisième, un vocabulaire comparatif. Ces recherches sont extrêmement curieuses, surtout dans ce moment où les anciennes langues de la Perse sont l'objet de tant d'études, car les dialectes des siècles très-peu lettrés conservent généralement de vieilles habitudes grammaticales et de vieux mots qui ont disparu dans la langue de la littérature et peuvent jeter une lumière inattendue sur les langues anciennes. Il serait très à désirer que des voyageurs qui auraient les connaissances nécessaires voulussent suivre M. Berezine dans cette voie, étudier le langage des tribus méridionales et orientales de la Perse, rapporter des chansons populaires et des observations sur les différences grammaticales et lexicographiques entre le persan classique et les dialectes provinciaux.

M. Vullers, à Giessen, continue la publication de

[1] *Recherches sur les dialectes persans*, par E. Berezine. Casan, 1853, in-8° (158, 29 et 149 pages).

son Dictionnaire persan[1]. L'auteur prend pour base principale de son ouvrage les dictionnaires composés en persan, auxquels il emprunte leurs définitions et, en partie, les exemples qu'ils citent; il y ajoute des exemples tirés de sa propre lecture, qu'il choisit, avec beaucoup de raison, dans des ouvrages imprimés, de sorte que son travail forme le premier essai qui ait été publié d'un *Thesaurus* de la langue, quoique les ouvrages d'où sont tirés les exemples soient trop peu nombreux pour atteindre complétement le but qu'il s'est proposé. Il pourrait, je crois, en augmenter utilement le nombre et multiplier les exemples, sans dépasser l'étendue qu'il veut donner à son volume, en omettant le texte des définitions persanes dont il donne la traduction, et en retranchant des remarques de peu d'importance ou qui dépassent les exigences d'un dictionnaire. Au reste, quelle que soit l'opinion qu'on ait sur ces détails, c'est un travail utile et qui nous fait entrer dans une nouvelle voie en lexicographie persane.

Il a paru depuis deux ans beaucoup d'ouvrages persans dans l'Inde et en Perse, et j'ai des indications plus ou moins exactes sur un certain nombre de ces publications: mais je préfère n'en parler que quand j'aurai pu les voir et les examiner. Malheureusement, les communications de librairie avec ces pays sont encore si imparfaites, que ce n'est que par accident

[1] *Joannis Augusti Vullers Lexicon persico-latinum etymologicum*, accedit appendix vocum dialecti antiquioris zend et pazend dicta. Fasc. I-III. Bonn, 1854, gr. in-8° (632 pages).

que ces livres nous parviennent, et que souvent toute l'édition disparaît avant qu'on sache en Europe qu'elle a été imprimée.

Lorsqu'on commença à s'occuper de l'étude du sanscrit, on s'adressa, avant tout, à la littérature. Les traductions de Sakuntala et du Bhâgavat-ghita furent reçues avec transport par l'Europe lettrée, devant laquelle s'ouvrait une source neuve et fraîche de poésie; plus tard, l'étude de la grammaire prédomina, soutenue par les résultats historiques qu'en faisait sortir la grammaire comparée, et par l'intérêt des recherches ethnographiques auxquelles elle donnait une certitude et une étendue inconnues auparavant; aujourd'hui, les Védas sont l'objet de prédilection des études indiennes, et rien n'est plus simple, car c'est le centre naturel où tout aboutit dans l'Inde, ou plutôt d'où tout est sorti et auquel tout se rattache par des liens qui ne sont pas toujours visibles au premier moment, mais qui le deviennent à mesure qu'on pénètre dans un sujet. Seulement il fallait être préparé à cette étude; il fallait en sentir vivement la nécessité pour entreprendre de percer la dure enveloppe qui l'entoure. Il n'y a pas vingt ans que la première partie du texte d'un Véda a paru, et aujourd'hui tous sont ou publiés, ou en cours de publication. M. Max Müller a fait paraître le second volume du Rigvéda [1], qui s'imprime

[1] *Rigveda Sanhita*, the sacred hymns of the Brahmans, together with the commentary of Sayanacharya, edited by Max Muller. Vol. II. Londres, 1854, in-4° (LXI et 1005 pages).

à Oxford, aux frais de la Compagnie des Indes. M. Müller accompagne les hymnes du commentaire de Sayana, travail comparativement moderne, mais très-considéré dans l'Inde. L'éditeur rend compte, dans sa préface, des précautions qu'il a prises pour s'assurer du texte le plus correct de Sayana et s'excuse presque du soin qu'il y a apporté. On pourrait s'étonner de voir un éditeur sembler confus de l'attention qu'il donne à la critique du livre qu'il publie, si l'on ne savait qu'il s'est formé deux écoles en philologie sanscrite; l'une, qui s'appuie sur la tradition et les commentateurs indiens, et l'autre qui en fait peu de cas, et applique le travail de la critique européenne à l'interprétation des anciens textes. Cette dissidence est toute temporaire; elle s'est produite dans des cas semblables et s'explique, à la fois, par la généreuse ardeur qu'inspirent des études nouvelles et par le désir de pénétrer plus avant dans l'intelligence des idées antiques, sans se laisser retarder par des opinions d'écoles relativement modernes. Mais si, d'un côté, il est incontestable qu'une tradition non interrompue doit avoir sa valeur et conserver des éléments d'interprétation que toute la sagacité de la critique moderne ne suffirait pas à déduire des textes eux-mêmes, de l'autre, il n'est pas moins certain que personne ne peut se contenter de l'opinion des commentateurs indigènes, dont le point de vue était nécessairement différent du nôtre et à qui manquaient bien des moyens de critique et de contrôle que nous possé-

dons; en conséquence, il ne peut qu'être utile que les commentaires soient publiés, mais il faut s'en servir selon leur valeur.

M. Weber a continué son édition du Yadjour-véda blanc[1], et M. Roer a commencé à Calcutta l'impression du Yadjour-véda noir[2], la dernière partie des Védas proprement dits dont la publication n'eût pas encore été entreprise, car le quatrième Veda, l'Atharva, vient de paraître à Berlin, par les soins de MM. Roth et Whitney[3]. Ce Véda est le plus moderne de tous et il a un caractère sensiblement différent des autres; les hymnes qu'il contient ne servent pas aux sacrifices et paraissent être destinés à l'usage particulier et non pas au culte public ou de famille. On y trouve des formules d'imprécation et de magie, et d'autres signes d'une croyance plus grossière et plus dépravée; il n'a jamais joui, dans l'Inde, de la même vénération que les trois autres; mais il sera infiniment curieux à étudier. Les éditeurs, qui promettent de donner, dans une seconde livraison, une introduction, des notes critiques, des extraits d'une grammaire qu'on a com-

[1] *The white Yadjurveda*, edited by A. Weber. Part. II, the Çatapatha Brâhmana in the Madhyandina-Çakhâ, with extracts from the commentaries of Sayana and Harisvamin. Cah. 6 et 7. Berlin, 1855, in-4° (va jusqu'à la page 1054).

[2] *The Sanhita of the black Yajurveda*, with the commentary of Madhava Acharya, edited by Dr E. Roer. Cahier 1. Calcutta, 1854, in-8° (97 pages). Ce cahier forme le n° 92 de la *Bibliotheca indica.*

[3] *Atharva Veda Sanhita*, herausgegeben von R. Roth und W. D Whitney. Erste Abtheilung. Berlin, 1855, in 8° (390 pages).

posée pour l'Atharva et une concordance avec les autres Védas, ne parlent pas de traduction. Le texte n'est accompagné d'aucun commentaire sanscrit, mais les éditeurs ont indiqué, dans la dernière partie de l'ouvrage, un certain nombre de variantes, circonstance, je crois, unique pour un Véda; car le texte de ces livres a été heureusement, dès l'antiquité, tellement fixé et conservé avec un respect si religieux, qu'il ne s'est trouvé de variantes que dans cette partie du Véda la plus moderne, ce qui ferait croire que ce chapitre, ajouté plus tard, n'aura pas été entouré des mêmes précautions.

M. Wilson nous a donné le second volume de sa traduction du Rigvéda[1]; il s'attache au sens traditionnel, tel que l'explique le commentaire de Sayana, et fait ressortir dans sa préface, avec beaucoup de raison et par des exemples très-frappants, les avantages de cette méthode, tout en ne refusant pas de croire que l'étude suivie des textes védiques pourra un jour rectifier, sur bien des points, la tradition des écoles brahmaniques. Mais il montre les difficultés insurmontables qui s'opposeraient à l'intelligence de ces textes primitifs, si l'on était livré uniquement à des conjectures pour préciser le sens de phrases elliptiques qui étaient intelligibles aux assistants du

[1] *Rigveda Sanhita*, a collection of ancient hindu hymns constituting the second Astaka, or book of the Rig-veda, the oldest authority for the religious and social institutions of the Hindus, translated from the original sanskrit by H. H. Wilson. London, 1854, in-8° (xxix, 329 pages.)

sacrifice, par l'action même qui s'accomplissait et par ses accessoires, mais qui resteraient des énigmes pour nous, si les commentateurs ne nous avaient fourni les données indispensables pour les comprendre.

M. Regnier a publié une étude sur l'idiome des Védas[1]; il prend quelques hymnes du Rigvéda qu'il soumet à une analyse grammaticale rigoureuse, et il part de là pour nous exposer ses idées sur la syntaxe de la langue des Védas. C'est un sujet de recherches tout nouveau et extrêmement important, non-seulement pour l'intelligence des textes, mais encore comme moyen d'apprécier le développement intellectuel de la nation à l'époque où ces hymnes servaient d'expression à ses sentiments et à ses idées. L'auteur promet de revenir, dans des études suivantes, sur cette partie de son sujet.

On pourrait trouver que l'interprétation de ces textes anciens ne fait que de lents progrès, mais ce serait injuste. Les difficultés de cette étude sont innombrables, et les plus grandes ne proviennent pas même des obstacles que nous oppose une langue dans l'enfance, écrite d'instinct et avant toute culture littéraire, par conséquent obscure, pleine de lacunes et d'omissions; elles proviennent de la nécessité de se pénétrer de l'esprit de ces hommes primitifs dont les façons de penser et de sentir sont si loin

[1] *Étude sur l'idiome des Védas et les origines de la langue sanscrite*, par M. A. Regnier. Première partie; Paris, 1855, in-4°. (XVI et 207 pages.)

des nôtres. Cela exige l'étude préliminaire de tout ce qui entoure ces hymnes; car heureusement elles ne sont pas isolées. Dans les siècles qui ont suivi leur composition et à mesure que la pensée indienne s'est étendue, on y a rattaché des travaux dogmatiques, philosophiques, liturgiques, étymologiques et grammaticaux, qui forment toute une littérature, destinée en partie à les expliquer, en partie à développer les doctrines qu'elles contiennent ou sont supposées contenir. Ces différents ouvrages doivent être publiés et soumis à l'examen de la critique historique et philosophique, qui pourra ne pas en approuver toutes les explications, ni admettre toutes les conséquences qu'on prétend tirer du texte des hymnes, mais qui y trouvera des faits nombreux pour en déduire et éclaircir l'histoire des idées brahmaniques. On s'occupe de toutes les parties de la littérature védique; quelques Brahmanas et Upanischads sont imprimés et en partie traduits; le lexique de Yaska a été publié; les grammaires sanscrites composées en Europe pendant les dernières années contiennent les premiers éléments de la grammaire védique; et ce qui doit donner une haute idée de l'intérêt avec lequel ces travaux sont suivis, surtout en Allemagne, il paraît un journal qui est presque exclusivement consacré à ces études préparatoires [1].

[1] *Indische Studien*, Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums, im Vereine mit mehreren Gelehrten, herausgegeben von Dr A. Weber. Vol. III; Berlin, 1855, in-8°. (488 pages.)

M. Pertsch, à Cobourg, a publié un petit traité sanscrit [1] sur la manière dont les mots sont séparés ou joints dans les hymnes des Védas; il en donne le texte et la traduction, et discute tous les points que soulève cette question obscure.

Rajendralal Mittra a commencé la traduction anglaise d'un des Upanischads du Sama Véda [2]. Les Upanischads sont des dissertations philosophiques attachées aux Védas; ils sont fort différents de date et de valeur, et leur nombre est très-considérable: on en connaît jusqu'à présent cent trente-huit, dont onze sont publiés. Le thème dont ils traitent est l'unité de l'âme divine et humaine, et c'est par eux que la philosophie indienne se rattache aux hymnes sacrés par des liens qui sont encore fort obscurs et paraissent bien artificiels. La plus grande partie des Upanischads ne consistant qu'en quelques pages, on peut espérer d'en posséder bientôt le texte et même les commentaires, si l'activité de la Société asiatique de Calcutta, qui seule est en possession des matériaux nécessaires, ne se ralentit pas. M. Roer annonce la publication prochaine de plusieurs des plus importants de ces traités.

[1] *Upalekha de Kramapâtha libellus*, textum sanscriticum recensuit, varietatem lectionis, prolegomena, versionem latinam, notas, indicem adjecit Dr G. Pertsch. Berlin, 1854, in-8°. (VIII, XXIII et 64 pages.)

[2] *The Chhandogya Upanishad of the Sama Veda*, with extracts from the commentary of Sankara Acharyya, translated from the original sanskrita by Rajendralal Mittra. Fasc. I; Calcutta, 1854, in 8° (72 pages). Ce cahier forme le n° 78 de la *Bibliotheca indica*

Il est naturel que, pendant le temps de l'élaboration de tous ces matériaux, les savants ne se pressent pas d'exposer les résultats historiques de leurs études sur les Védas; c'est la plus ancienne page de l'histoire humaine qu'il s'agit de déchiffrer, et le jour ne s'y fait que peu à peu. On nous donne pourtant de temps en temps des aperçus sur les découvertes déjà faites, qui nous permettent d'entrevoir ce que nous pouvons attendre; c'est ce qu'ont fait M. Weber, dans un petit écrit sur les recherches modernes relatives à l'Inde ancienne[1], et M. Barthélemy Saint-Hilaire, dans une série d'articles qu'il a réunis en un volume[2].

Je ne crois pas qu'il ait paru depuis deux ans aucun ouvrage sur la philosophie des Hindous; cependant la littérature orientale s'est enrichie de quelques publications qui s'y rapportent. Le principal du collége sanscrit de Calcutta a fait imprimer un épitome des différents systèmes de philosophie indienne, par Madhavacharya[3], et M. Roër a publié de nouvelles éditions des Aphorismes de l'école du Védanta, par Badarayana[4], et du Manuel des catégories de l'école Nyaya, connu sous le titre de *Bhascha*

[1] *Die neuen Forschungen uber das alte Indien*, ein Vortrag von Dr A. Weber. Berlin, 1854, in-12. (46 pages.)

[2] *Des Védas*, par M Barthélemy Saint-Hilaire. Paris, 1854, in-8° (204 pages.)

[3] *Sarvadarsana Sangraha*, or an epitome of the different systems of indian philosophy, by Madhavacharya, edited by Pandita Iswarachandra Vidyasagara. Fasc. I; Calcutta, 1853, in-8° (96 pages). N° 63 de la *Bibliotheca indica*.

[4] *The aphorisms of the Vedanta, by Badarayana*, with the commentary of Sankara Acharya and the gloss of Govinda Ananda, edi-

Paricheda, qu'il a accompagné d'une traduction et de notes [1]. C'est par la philosophie que les Hindous ont agi le plus sur le genre humain; elle appartient tout entière à cette race, et sans elle il n'y en aurait probablement pas eu dans le monde. Rien ne serait plus curieux que de pouvoir en suivre le développement dans l'Inde ancienne; mais, jusqu'ici, c'est impossible, car nous n'avons les systèmes philosophiques des Brahmanes que dans une forme déjà dogmatique, exposés dans une suite d'aphorismes, tout cristallisés, pour ainsi dire, et arrangés pour les besoins de l'enseignement restreint d'une caste jalouse de sa prépondérance spirituelle et de son savoir. Il est possible que des recherches ultérieures, nous mettant en possession de nouveaux documents, nous permettront de reconstruire l'histoire de la métaphysique des Hindous, et de suivre la filiation des idées qui peu à peu ont dû produire les systèmes tels que nous les connaissons.

La poésie sanscrite s'est enrichie de plusieurs publications importantes. M. Gorresio a fait paraître un nouveau volume de sa traduction italienne du Ramayana [2], qui contient le quatrième et une grande

ted by Dr Roer. Fasc. I, II; Calcutta, 1854 (225 pages). Nos 64 et 89 de la *Bibliotheca indica.*

[1] *Division of the Categories of the Nyaya philosophy*, with a commentary by Viswanatha Panchanana, edited and the text translated from the original sanskrit by Dr Roer. Calcutta, 1850, in-8° (XXVII, 81, 147 et 4 pages)

[2] *Ramayana, poema sanscrito di Valmici*, traduzione italiana con note, dal testo della scuola Gaudana, per Gaspare Gorresio.

partie du cinquième livre de l'original. Le volume suivant terminera la traduction, et un volume supplémentaire nous donnera l'introduction; de sorte qu'on peut prévoir que nous posséderons d'ici à peu de temps un travail complet sur ce grand poeme épique. On ne saurait en espérer autant pour le Mahabharat; la grande étendue de cette épopée forme un obstacle qu'une heureuse réunion de circonstances pourra seule vaincre; en attendant, M. Cokburn Thomson nous a donné une nouvelle édition du texte [1] et une nouvelle traduction anglaise [2] du Bhagavat-ghita, l'épisode le plus célèbre du Mahabharat C'est un des premiers ouvrages sanscrits qui aient été traduits dans une langue européenne, et c'est un de ceux qui ont le plus contribué à faire considérer les Hindous comme une grande nation littéraire. M. Thomson pense que cet épisode n'a pas fait partie originairement du Mahabharat, et qu'il a été introduit dans le poeme entre le i[er] et le iii[e] siècle de notre ère; mais, quels que soient le nom de l'auteur et le temps où il a vécu, cet épisode est une des plus belles choses qu'on ait jamais écrites c'est un exposé de la métaphysique de l'école sank

[1] *Bhagavad-Gita or the sacred lay*, a colloquy between Krishna and Arjuna on divine matters An episode from the Mahabharata. A new edition of the sanskrit text with a vocabulary, by J. Cockburn Thomson Hertford, 1855, petit in-4°. (xii et 92 pages)

[2] *The Bhagavad-Gita*, a sanskrit philosophical poem, translated with copious notes, an introduction on sanskrit philosophy, and other matters, by J. Cockburn Thomson. Hertford, 1855, petit in-4°. (119 et 155 pages.)

hya; et, quelque opinion qu'on puisse avoir sur cette manière de résoudre le grand problème de la vie humaine, on ne peut qu'être frappé de la grandeur des idées et de la magnificence du langage du Bhagavat-ghita. M. Thomson fait, avec beaucoup de raison, précéder sa traduction d'une longue et savante introduction sur la philosophie des Hindous, pour mettre le lecteur au point de vue sous lequel on doit considérer cette œuvre, et placer la doctrine qui y est énoncée dans un cadre historique propre à en faire ressortir l'importance.

Le Bhagavad-ghita a exercé une grande influence sur l'esprit des Hindous; on en voit les reflets dans le Bhagavata-Pourana, et, dans le XVIe siècle même de notre ère, le réformateur Chaitanya, fondateur d'une secte qui compte aujourd'hui des millions d'adhérents dans l'Inde, le prenait pour base de sa doctrine; mais il en exagère le côté mystique, qu'il détourne vers l'ascétisme. Rajendralal Mittra vient de publier une pièce très-curieuse sur ce réformateur : c'est un drame sur sa vie, par un de ses disciples, nommé Kavikarna-pura[1]. La pièce fut jouée, pour la première fois, l'année 1573, à la cour du roi de Cuttack; elle est en dix actes. Aux personnages, pour la plupart historiques, sont entremêlées des personnifications de l'immoralité, du vice, de l'O-

[1] *Chaitanya-Chandrodaya*, or the incarnation of Chaitanya, a drama in ten acts by Kavikarnapura, with a commentary explanatory of the prakrita passages, by Viswanatha Sastri, edited by Rajendralal Mittra. Calcutta, 1854 (XV, 266 pages); forme les n°s 47, 48 et 80 de la *Bibliotheca indica*

céan, de l'amitié, de la foi et autres, employées à exposer la doctrine de Chaitanya, à raconter ses succès et à développer ses objections contre d'autres systèmes philosophiques et théologiques. L'action embrasse la vie entière du réformateur, ses succès, ses voyages, les conversions qu'il fait, sa résistance contre la théorie des castes; elle le suit même au delà de la mort. C'est une de ces compositions étranges qui montrent jusqu'à quel degré les spéculations religieuses et philosophiques sont familières au peuple indien. L'éditeur fait précéder le texte sanscrit d'une préface en anglais et il explique, dans des notes, les passages qui se trouvent en pracrit. Il est à regretter que l'éditeur n'ait pas traduit en anglais cette pièce curieuse.

M. Lancereau a fait paraître une nouvelle traduction du recueil d'apologues indiens d'après la rédaction sanscrite, célèbre sous le titre d'*Hitopadésa*[1]. Cette rédaction est plus moderne, mais plus riche que le *Pantchatantra*. Il en a paru plusieurs éditions et des traductions en différentes langues. M. Lancereau a choisi le texte le plus complet et il accompagne sa traduction de notes, d'un appendice fort intéressant sur l'origine et les imitations de chacune des fables, et de plusieurs tables de noms et de matières. Cette jolie publication est faite avec

[1] *Hitopadésa ou l'Instruction utile.* Recueil d'apologues et de contes, traduit du sanscrit, avec des notes historiques et littéraires, et un appendice contenant l'indication des sources et des imitations, par M. E. Lancereau. Paris. 1855, in-12. (XXI et 288 pages.)

beaucoup de soin; le style de la traduction a la simplicité qui convient au sujet, et l'édition est d'un format tout populaire. On ne peut voir sans plaisir chaque nouvel exemple qui montre que, petit à petit, la littérature orientale peut pénétrer auprès de la masse des lecteurs européens.

M. Pavie a publié une édition autographiée du *Bhodja prabandha*[1], dont il avait déjà donné, dans le Journal asiatique, une grande partie en traduction et le reste en extraits[2]. Cet ouvrage est un jeu d'esprit de Ballala, auteur dont l'époque est incertaine, mais, dans tous les cas, postérieure au xe siècle de notre ère. Après une introduction plus ou moins historique sur l'avénement de Bhodja au trône de Malwa, il met en scène le roi, des poëtes et des savants, sans beaucoup se soucier de la possibilité chronologique de réunir les personnages qu'il fait parler, et auxquels il fait faire assaut de poésie et d'esprit. Ce livre était inédit, et M. Pavie, qui en publie le texte d'après deux manuscrits de Paris, en prépare une traduction complète.

M. Benfey a publié une Chrestomathie sanscrite[3], formant le second volume de son Manuel de la langue sanscrite; elle contient des morceaux de presque toutes les branches de la littérature, et est suivie

[1] *Bhodja prabandha*, histoire de Bhodja, roi de Malwa et des pandits de son temps, par Ballala. Paris, 1855, in-4°. (v et 139 pages.)

[2] *Journal asiatique*, année 1854.

[3] *Chrestomathie aus Sanskritwerken*, zum Gebrauch für Vorlesungen und zum Selbststudium von Th. Benfey. Leipzig, 1854, in-8° (329 et 374 pages.)

d'un vocabulaire très-étendu. Dans le premier volume de cet ouvrage, l'auteur avait donné une grammaire détaillée de la langue sanscrite, dont il publie maintenant un abrégé pour les commençants [1].

M. Bopp a fait paraître un ouvrage sur le système d'accentuation du sanscrit et du grec [2]. Ce n'est que récemment et par suite des progrès de la grammaire comparée et de l'analyse plus exacte des langues indo-européennes, qu'on a porté beaucoup d'attention au système d'accentuation de ces langues et qu'on en a senti l'importance. Il serait impossible de donner en peu de mots une idée de ces recherches; mais cet ouvrage, qui forme un appendice naturel à la grammaire comparée de l'auteur, peut montrer à quel degré de délicatesse on est parvenu aujourd'hui dans la recherche des éléments, en apparence les plus fugitifs des langues, et quelles conséquences importantes et sûres on parvient à en tirer.

MM. Boehtlingk et Roth continuent à publier leur Dictionnaire sanscrit [3], qui paraît aux frais de l'académie de Saint-Pétersbourg. Les auteurs accompagnent chaque mot et sa signification d'un exemple, et ils y ajoutent, pour la première fois, les mots qui

[1] *Kurze Sanskrit-Grammatik* zum Gebrauch für Anfänger von Th. Benfey. Leipzig, 1855 in-8° (360 pages.)

[2] *Vergleichendes Accentuationssystem*, nebst einer gedrängten Darstellung der grammatischen Uebereinstimmungen des Sanskrit und Griechischen, von Franz Bopp. Berlin, 1854 in-8° (VII, 304. pages)

[3] *Sanskrit-Wœrterbuch*, herausgegeben von der K. Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von O. Boehtlingk und R. Roth, Saint Pétersbourg, 1853-1854, in-4°. (quatre livraisons ont paru, elles forment 639 pages.)

sont employés dans les Védas, entreprise laborieuse et hardie dans l'état actuel de la littérature védique, mais indispensable au progrès de la science.

M. Cowell a publié le texte de la Grammaire pracrite de Vararuchi[1] en l'accompagnant de tous les éclaircissements qui peuvent en rendre l'usage facile et profitable. Le pracrit est l'ensemble des premiers dialectes populaires qui se sont formés du sanscrit à une époque très-reculée et auxquels le bouddhisme a donné, dès son apparition, une importance littéraire considérable. Cette grande réforme, entreprise contre les idées des classes lettrées et savantes, s'appuyant nécessairement sur la foule, devait, en effet, se servir d'un enseignement populaire et d'une langue intelligible à tous; c'est ainsi qu'un langage dont rien dans la littérature brahmanique n'indiquait l'existence et qui probablement était profondément dédaigné par les brahmanes, devint tout à coup une langue religieuse, littéraire et politique. Ce n'est que plus tard que les écrivains brahmaniques s'en servirent dans les pièces de théâtre, pour le mettre dans la bouche des femmes et des hommes du peuple. Aussi Vararuchi, qui sans doute était brahmane, déduit ses règles de grammaire pracrite des passages contenus dans les drames et non pas des livres des bouddhistes et des inscriptions d'Asoka, qui sont, pour nous, des monuments infiniment plus impor-

[1] *The Prakrita Prakasa of Vararuchi*, with the commentary of Bhamaha. The first complete edition of the original text, by E. B. Cowell. Hertford, 1854, in-8°. (XXXII et 204 pages.)

tants de cette langue. M. Lassen, dans sa Grammaire pracrite, avait déjà fait grand usage de l'ouvrage de Vararuchi, mais M. Cowell n'en a pas moins rendu un véritable service à la science, en publiant et en commentant ce livre en entier.

Ceci m'amène naturellement aux dialectes populaires actuels de l'Inde. Ils ont été l'objet, dans toutes les parties de la presqu'île, de publications nombreuses en ne comptant que celles dont les titres me sont parvenus ou que je connais par des indications plus ou moins vagues; leur nombre réel est, sans aucun doute, beaucoup plus grand encore; mais ces ouvrages n'arrivent en Europe qu'à la bibliothèque de la Compagnie des Indes, et c'est le hasard seulement, souvent après bien des années, qui en apporte un exemplaire à Paris. Je suis donc obligé de me borner à mentionner ceux qui ont paru en Europe et dont le nombre est très-petit.

Le séminaire des missions de Leipzig s'est chargé depuis longtemps de fournir des prédicateurs aux missions ci-devant danoises du midi de l'Inde. Ces missionnaires ont senti de bonne heure la nécessité d'étudier la littérature des peuples qu'ils devaient convertir. M. Graul, directeur actuel du séminaire, qui, lui-même, a passé une partie de sa vie dans le midi de l'Inde, a commencé, sous le titre de *Bibliotheca tamulica* [1], une publication destinée à mettre

[1] *Bibliotheca tamulica*, sive opera præcipua Tamulensium, edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa a Carolo Graul Vol I; Leipzig, 1854, in-8° (xvi et 203 pages); vol. II, 1855, in-8°.

les élèves de sa mission en état d'apprendre la langue littéraire du pays et de discuter avec leurs contradicteurs brahmaniques. Les deux premiers volumes contiennent le texte et la traduction de trois traités de l'école du Védanta, en tamoul; un vocabulaire, une explication des termes philosophiques, et une grammaire tamoule. M. Graul se propose de donner, dans les volumes suivants, le Koural de Tirouvalluver, une anthologie, et une histoire générale de la littérature tamoule, dans laquelle il doit développer ses idées sur ce sujet, idées qu'il indique dans une préface trop courte, mais qui montrent suffisamment combien il s'est nourri de ces études et dans quel excellent esprit historique il les poursuit. Les renseignements qu'il annonce sur la lutte du bouddhisme et du brahmanisme dans le midi de l'Inde et sur l'influence qu'elle a exercée sur la littérature tamoule inspirent un vif désir de voir ce travail achevé.

La Compagnie des Indes, voulant remédier au désordre extraordinaire qui s'était introduit dans la manière d'écrire les mots techniques sans cesse usités dans les pièces officielles de toutes les parties de son administration, avait fait préparer et distribuer à tous ses employés dans l'Inde un vocabulaire des ces termes. Chaque employé devait remplir les blancs laissés exprès après chaque mot pour en indiquer l'origine, l'emploi précis, l'orthographe dans

(x, 164 et 100 pages). Le premier volume contient la traduction du *Kaivaljanavanita*, du *Pantchadasaprakarana* et du *Atmabodhaprakasika*, le second, le texte du premier de ces ouvrages et la grammaire.

la langue du pays et la transcription anglaise Le résultat ne répondit pas aux espérances qu'on pouvait concevoir; les réponses furent ou nulles ou très-peu satisfaisantes, et un seul travail consciencieux fut envoyé, celui de M. Elliot, qui a paru en 1845 à Agra, sous le titre infiniment trop modeste de *Supplément au glossaire des termes indiens*. La Compagnie remit à M. Wilson le peu de matériaux qui étaient arrivés de l'Inde, en le chargeant de faire le travail qu'elle n'avait pu obtenir de ses employés. M. Wilson, après avoir réuni tous les documents que les ouvrages imprimés, les travaux manuscrits de quelques anciens administrateurs indiens et les archives de la Compagnie pouvaient lui fournir, vient de publier les résultats de ce travail immense. Son Glossaire [1] forme un grand répertoire de termes techniques d'administration, de science et d'art dans toutes les langues actuelles de l'Inde, avec leur étymologie, quand elle est connue, leur définition, leur orthographe originale et leur prononciation, établie d'après un système que M. Wilson explique dans l'introduction et qui est essentiellement, sauf quelques modifications, celui de Sir W. Jones. C'est un livre très-instructif, non-seulement pour les employés

[1] *A Glossary of judicial and revenue terms,* and of useful words occuring in official documents relating to the administration of the government of British India, from the arabic, persian, hindustani, sanskrit, hindi, bengali, uriya, marathi, guzarathi, telugu, karnata, tamil, malayalam and other languages, compiled and published under the authority of the hon. Court of directors of the East India Company, by H. H. Wilson. Londres, 1855, in-4° (xxiv et 732 pages)

de la Compagnie, mais pour tous ceux qui s'occupent d'histoire orientale.

Les dialectes indiens qui ne dérivent pas du sanscrit ont acquis, de notre temps, une importance historique et ethnographique que l'on pouvait à peine soupçonner il y a quelques années. Plusieurs savants, travaillant tout à fait indépendamment l'un de l'autre, sont arrivés à l'idée que toutes les populations appartiennent à une même race aborigène de l'Inde. M. Hodgson surtout a publié une série considérable d'études sur les dialectes d'un certain nombre de tribus de l'Himalaya, qu'il a étudiés sur place avec le plus grand soin, et il s'est convaincu, non-seulement de l'identité des langues de toutes les nations et peuplades aborigènes de l'Inde, mais encore de leur parenté avec les langues tartares. D'un autre côté, des études sur la langue des Finnois et d'autres tribus du nord de l'Asie ont conduit quelques savants, comme M. Schott, à l'opinion que tous ces dialectes étaient de la même famille que le tartare, et les immenses travaux de M. Castren sur les peuples de la Sibérie, qu'il n'a malheureusement pas eu le temps de mettre lui-même au jour, paraissent lui avoir laissé la même conviction. Si toutes ces opinions se vérifiaient, nous verrions constituer une nouvelle et immense famille de peuples qui aurait occupé graduellement tout le nord, tout le centre, et une partie du sud de l'Asie. J'aurais désiré parler plus en détail des travaux dont cette question a été l'objet, et exposer le point où sont arrivées ces recherches

si compliquées, si difficiles et si embarrassées d'une quantité de problèmes ethnographiques et philologiques, mais il me manque quelques éléments essentiels pour un exposé de ce genre. Je me contenterai de renvoyer à un résumé des travaux sur les langues touraniennes, qui fait partie d'un mémoire étendu de M. Max Müller[1], dans lequel il pose la question à sa manière, et d'une façon probablement trop hardie et trop générale pour bien des lecteurs. Je dois encore annoncer que M. B. H. Hodgson est sur le point de publier un ouvrage considérable contenant le résultat de ses recherches sur un très-grand nombre de dialectes de cette famille, auparavant inconnus, travail dans lequel il exposera les preuves de l'identité des langues des aborigènes de l'Inde avec les langues tartares; et comme personne ne s'est occupé avec autant de suite et de persévérance de l'étude des tribus aborigènes, on peut en attendre un véritable progrès. Il s'ouvre là un champ nouveau et immense pour la grammaire comparée, cultivée jusqu'ici presque exclusivement en vue des langues indo-européennes, et qui va maintenant être appliquée à des langues d'une autre famille. Il faut espérer que ses principes seront confirmés et consolidés par l'épreuve à laquelle ils vont être soumis, et que ce merveilleux instrument de la science moderne y gagnera en certitude et en précision.

[1] Voyez, dans le vol. III des *Outlines of the philosophy of universal history*, etc. by C. C. Bunsen, le mémoire de M. Muller, qui porte le titre de *Researches on the turanian languages*, pag. 263-521.

Il me reste à énumérer les ouvrages qui traitent du bouddhisme, tant dans l'Inde que dans les pays environnants. Rajendralal Mittra continue sa publication du texte sanscrit du *Lalita vistara*[1], qu'il accompagne d'une traduction anglaise. Vous savez que notre confrère M. Foucaux a publié, il y a quelques années, la traduction tibétaine de cet ouvrage avec une version française. C'est un bien curieux livre sur la vie de Bouddha, que nous ne possédons pas, il est vrai, dans sa première rédaction et dans la simplicité du récit de ses contemporains, mais qui contient néanmoins une grande masse de faits exacts et où les discours de Bouddha portent le cachet de la vérité, sans qu'on y remarque cet alliage postérieur des légendes au moyen desquelles on a voulu rehausser le grand réformateur aux yeux de la multitude ignorante.

M. Foucaux a fait imprimer la Parabole de l'enfant égaré[2], tirée du Lotus de la bonne loi, dont M. Burnouf a donné une traduction dans son dernier ouvrage. M. Foucaux en publie le texte sanscrit et la version tibétaine, se suivant ligne par ligne, et il les fait précéder d'une traduction française d'a-

[1] *The Lalita Vistara*, or Memoirs of the life and doctrines of Sakya Sinha, edited by Rajendralal Mittra. Calcutta, 1853, in-8° (32 et 160 pages). Les deux premiers cahiers forment les numéros 51 et 73 de la *Bibliotheca indica*.

[2] *Parabole de l'enfant égaré*, formant le chap. IV du *Lotus de la bonne loi*, publiée pour la première fois en sanscrit et en tibétain, lithographiée à la manière du Tibet, et accompagnée d'une traduction française d'après la version tibétaine du *Kanjour*, par Ph. Ed Foucaux. Paris, 1854, in-8°. (55 et 98 pages.)

près le tibétain. Son but est de fournir à ceux qui s'occupent de l'étude de cette dernière langue, le texte correct d'un des chapitres les plus curieux d'un livre canonique du bouddhisme.

M. Fausböll, à Copenhague, a publié une collection de sentences morales en pali, intitulée : *Dhammapadam*[1]. C'est un livre d'un auteur inconnu, que l'éditeur croit ancien, tant d'après le style et le contenu, que d'après les citations qu'on en trouve dans d'autres livres en pali. Les sentences qui le composent sont en général fort belles, avec cette teinte de quiétisme dont toute morale bouddhiste est empreinte. M. Fausböll accompagne le texte d'une traduction latine et d'extraits considérables d'un commentaire écrit par Bouddhagosa. Cette publication forme une addition importante au petit nombre de livres en pali qui, jusqu'ici, ont trouvé des éditeurs. Les textes sont imprimés en caractères latins, dont M. Fausboll indique la valeur en pali dans sa préface.

M. Barthélemy Saint-Hilaire a réuni en volume[2] une série d'articles qui avaient paru d'abord dans le *Journal des Savants*, et dans lesquels il expose l'état actuel de nos connaissances sur le bouddhisme, dont il apprécie les résultats selon son point de vue philosophique. Dans cette appréciation, il rend, sous beaucoup de rapports, justice à Bouddha et à ses

[1] *Dhammapadam*, ex tribus codicibus hauniensibus palice edidit, latine vertit, excerptis ex commentario palico notisque illustravit V. Fausböll. Copenhague, 1855, in-8°. (x et 470 pages.)

[2] *Du Bouddhisme*, par M. J. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris, 1855, in-8°. (VII et 248 pages.)

doctrines, qu'il envisage avec beaucoup d'élévation et un désir évident d'impartialité; je crois seulement que le jugement auquel il arrive est beaucoup trop sévère, parce que toute son argumentation repose sur la définition du Nirvana, qu'il prend pour le néant. Il n'est pas le premier qui ait adopté cette définition, et ce n'est pas ici le lieu de la discuter; mais qui peut croire un instant que le néant puisse être le but d'une religion quelconque, et plus encore celui d'une religion comme le bouddhisme, qui prêche, avant tout, la purification de l'âme, le combat contre les passions, l'abandon des choses de ce monde pour s'élever à un degré plus haut de perfection spirituelle? Comment croire que le Nirvana soit autre chose que le but commun à tout mysticisme, la réunion de l'âme à Dieu, réunion dont ils parlent tous, qu'ils soient chrétiens, musulmans et hindous dans des termes tirés des choses de ce monde, parce que la langue ne leur fournit pas d'autre expression, et que la raison ne peut atteindre qu'à des images et à des comparaisons?

Enfin, il me reste à mentionner un ouvrage qui tire son importance pour nous des secours qu'il peut fournir pour l'étude de la littérature bouddhiste; c'est le *Dictionnaire siamois*[1] de Mgr Pallegoix, vicaire apostolique de Siam, et auteur d'une grammaire

[1] *Dictionarium linguæ Thaï*, sive siamensis, interpretatione latina, gallica et anglica illustratum, auctore D. J. B. Pallegoix, episcopo Mallensi, vicario apostolico Siamensi. Paris, 1854, gr. in-4° (897 pages.)

siamoise, qu'il a fait imprimer, il y a quelques années, à Bangkok. Ce dictionnaire, originairement latin-siamois, avait été composé pour les besoins des séminaires de la mission; M[gr] Pallegoix l'a retourné et complété, et y a fait ajouter des traductions en français et en anglais. On aurait pu désirer que l'auteur se fût contenté d'une traduction en français, ce qui aurait réduit considérablement le volume de l'ouvrage, en lui laissant toute sa valeur, car le latin barbare que nous écrivons tous n'est vraiment plus un véhicule raisonnable pour la science, depuis que l'étude des langues modernes est devenue si générale. M[gr] Pallegoix, qui a passé plus de vingt ans parmi les Siamois, est extrêmement familier avec leur langue; aussi a-t-il puisé ses matériaux moins dans les livres, que dans sa connaissance intime du langàge de ce peuple, et son ouvrage est très-riche en termes tirés des usages de la vie, en phrases proverbiales et idiomatiques; il a enfin tous les caractères d'un dictionnaire d'une langue vivante. Il n'exclut pas les termes bouddhiques, mais je crains que, s'il y a une partie dans laquelle ce dictionnaire soit moins complet que dans les autres, ce ne soit celle-ci. Dans tous les cas, cet ouvrage, composé dans le pays même, et par un homme parfaitement versé dans la langue, est un nouvel et important secours pour l'étude des littératures bouddhistes de la presqu'île au delà du Gange, et pour celle de la linguistique d'un groupe de langues très-curieux et très-peu connu encore.

Il n'est venu à ma connaissance qu'un petit nombre d'ouvrages sur la langue et la littérature chinoise; je ne doute pas qu'il n'en ait paru un plus grand nombre dans les différents ports où les Européens possèdent des établissements; mais je ne les connais pas encore.

M. Andrews, à New-York, a publié un petit livre, sous le titre ambitieux de *Découvertes en Chinois*[1]. Il n'y a probablement personne qui, s'occupant de la langue chinoise, dès sa première étude des caractères écrits, n'ait eu sa curiosité éveillée, soit par la manière dont ils sont composés, soit par l'emploi, tantôt symbolique, tantôt vocal des signes hiéroglyphiques qui en forment les éléments. On désire naturellement analyser ces combinaisons, retrouver le motif qui les a fait grouper ainsi dans chaque mot, et assigner à chaque partie son rôle et sa signification. Mais à mesure qu'on apprend mieux la langue, et qu'on aperçoit le grand rôle que joue le système phonétique dans la formation des caractères et dans le choix des parties dont ils se composent, on renonce généralement à cette recherche, qui, poussée au delà de limites très-étroites, ne conduit qu'à des conjectures plus ou moins plausibles, et à des jeux d'esprit plus curieux que profitables. M. Andrews me paraît être dans cette première époque de

[1] *Discoveries in Chinese*, or the symbolism of the primitive characters of the chinese system of writing, as a contribution to philology and ethnology and a practical aid in the acquisition of the chinese language, by Stephen Pearl Andrews. New-York, 1854, in-8° (137 pages).

l'étude du chinois; il a fait un travail considérable d'analyse de mots chinois, en essayant de rattacher à la signification du mot chaque élément dont se compose la figure qui le représente, et d'indiquer le rôle qu'il joue dans la détermination de la nuance du sens. Il n'a pas publié son travail en entier; mais il en donne un spécimen par l'analyse des mots rangés, dans le dictionnaire, sous la clef de l'arbre, et je pense que la lecture attentive de cette série suffira pour prouver que ce système ne peut conduire à aucun résultat utile. On a souvent voulu tirer des conséquences, historiques ou autres, d'analyses de ce genre; mais elles pèchent toutes par l'incertitude de la base; car, du moment que les groupes phonétiques entrent dans la composition des mots, toute recherche de la signification de leurs éléments constitutifs porte à faux.

M. Edkins, missionnaire protestant à Changhaï, a publié une grammaire du dialecte parlé dans la province qu'il habite [1]. C'est un livre très-bien fait et très-instructif. L'auteur traite avec beaucoup de détails des tons et de la prononciation provinciale, en comparaison avec la prononciation de Pékin, puis il expose toutes les particularités de la langue parlée, qui est essentiellement la même que celle qu'on trouve dans les ouvrages en style moderne. Cette langue est infiniment plus riche en formes grammaticales ou en combinaisons qui en tiennent lieu, que

[1] *A Grammar of colloquial chinese, as exhibited in the Shanghaï dialect*, by J. Edkins. Shanghaï, 1853, in-8 (244 pages).

le chinois classique, et rien ne saurait être plus curieux pour l'histoire de la langue chinoise, que l'étude attentive des dialectes provinciaux par des hommes aussi compétents que M. Edkins. Je crois qu'on arrivera par là à prouver que le style abrupte et dénué de liaisons et de formes, qu'on remarque dans la littérature ancienne, a toujours été un style solennel et de convention, appliqué uniquement aux monuments écrits, et dans lequel on retranchait tout ce qui n'était pas indispensable pour qu'un lecteur instruit et attentif pût en comprendre le sens, pendant que dans la langue parlée on n'a jamais cessé d'employer des compléments et des formes grammaticales analogues à celles qui sont en usage dans ce que nous appelons le chinois moderne. Je ne pense pas que, dans l'état actuel de nos connaissances, de pareilles questions puissent être résolues; ce n'est que l'étude la plus minutieuse des dialectes provinciaux et des livres en style moderne, qui pourra nous en fournir les moyens, et je ne doute pas que la grammaire du chinois moderne que M. Bazin a composée, et qu'il est sur le point de faire paraître, ne contribue à la solution de tous les problèmes qui se rattachent à l'histoire de la langue chinoise.

J'ai eu communication du commencement d'un autre ouvrage de M. Edkins[1], relatif au bouddhisme en Chine. La partie que je connais traite de l'intro-

[1] *Notices of chinese Buddhism*, by Rev. J. Edkins. Shanghaï. (Je connais les trente-quatre premières pages de l'ouvrage, qui est imprimé grand in-8° à deux colonnes.)

duction du bouddhisme en Chine, des traductions qu'on y a faites des livres sanscrits, des persécutions de la nouvelle religion, de son influence littéraire, et des écoles ésotériques et exotériques qui se sont formées au sein de la secte. Ce travail, tiré entièrement de sources chinoises, nous promet une excellente histoire du bouddhisme en Chine.

M. Stanley a publié à Londres, par la voie de la lithographie, un Manuel chinois [1]. C'est une collection de phrases chinoises, composées chacune de quatre mots, et accompagnées de la prononciation et d'une traduction en français et en anglais. Il paraît que l'auteur de ce Manuel est un missionnaire jésuite en Chine, et que la copie dont M. Stanley s'est servi est de la main de Klaproth. L'éditeur, qui semble avoir vécu en Chine, pensant que la publication de ces petits textes pouvait servir à faciliter l'étude de la langue, les a fait autographier en appropriant leur transcription à la prononciation anglaise. Je crois que M. Stanley a assigné à ce petit livre sa véritable origine, car son arrangement est selon les méthodes d'enseignement des jésuites; le nombre des phrases paraît devoir en être beaucoup plus nombreux; mais il est possible que le travail n'ait jamais été achevé, ou que M. Stanley n'ait pu retrouver que le commencement du volume manuscrit.

[1] *Chinese Manual*, recueil de phrases chinoises composées de quatre caractères, et dont les explications sont rangées dans l'ordre alphabétique français. Londres, 1854, in-f°. (VIII et 75 pages.)

M. Stanislas Julien va publier un ouvrage sur l'histoire et la fabrication de la porcelaine chinoise [1]. Tout le monde sait quel service l'auteur a rendu à l'industrie par sa traduction des méthodes d'éducation des vers à soie; il emploie les intervalles de l'impression de ses ouvrages historiques ou linguistiques, à propager en Europe, par une série de travaux, les connaissances des Chinois dans les sciences et les arts industriels, et ce Traité sur la porcelaine doit être suivi de plusieurs autres, sur la chimie, etc. Parmi les ouvrages chinois sur la porcelaine que possède la Bibliothèque impériale, M. Julien a choisi le plus récent, dont l'auteur, nommé Lieou-ping, était sous-préfet du canton de Feou-liang. Cet employé intelligent, voyant la grande importance de l'industrie de la porcelaine dans son canton, se mit à en étudier l'histoire et les procédés, et les exposa dans un ouvrage qui était à peu près terminé au moment de sa mort, en 1815, et qu'un de ses secrétaires acheva et publia peu de temps après. M. Julien en a fait la base de son Traité, en le complétant par des renseignements tirés d'autres ouvrages chinois, de sorte qu'indépendamment d'une histoire complète de la porcelaine depuis son invention, un siècle avant notre ère, il nous donne la liste des fabriques les plus distinguées, la description de leurs produits et

[1] *Histoire et fabrication de la porcelaine chinoise*, traduite du chinois par M. Stanislas Julien, accompagnée de notes et d'additions par M. Salvétat, augmentée d'un Mémoire sur la porcelaine du Japon, traduit du japonais par M. J. Hoffmann. Paris, 1855, in-8°

de leurs marques, ainsi que l'exposition détaillée des procédés de fabrication. Il est probable que l'industrie européenne y trouvera des enseignements utiles; mais les historiens y rencontreront certainement des données qu'ils auraient cherchées vainement autre part.

L'impression de ce volume est terminée, et M. Julien va commencer celle de la continuation de son recueil de voyages des bouddhistes chinois dans l'Inde, dont le premier volume, publié il y a deux ans, contient l'histoire de la vie et des voyages de Hiouen-thsang par deux de ses disciples. Les regrets unanimes des indianistes, de ce que M. Julien n'eût donné, de la description géographique de l'Inde par Hiouen-thsang lui-même, que des extraits sous forme d'appendice à sa vie, l'ont déterminé à traduire cette description en entier. On sait que ce pèlerin bouddhiste, à son retour d'un séjour de dix-huit ans dans l'Inde, fut reçu en Chine avec les plus grands honneurs, et qu'il rédigea, par ordre de l'empereur, un ouvrage sur les pays bouddhistes de l'Inde et des contrées environnantes, pays sur lesquels il rapportait des renseignements certains, les ayant visités lui-même. C'est ce livre que M. Julien va publier dans une traduction complète, qui formera deux volumes. Le point de vue du voyageur est exclusivement bouddhiste; le but de ses pérégrinations était de visiter les lieux saints de sa religion, d'y recueillir des livres sacrés, d'étudier le sanscrit et de rechercher les écoles savantes des

bouddhistes hindous; aussi parle-t-il peu de l'Inde brahmanique, et entremêle-t-il son récit d'une foule de légendes religieuses : tout cela n'empêche pas que cette description de cent trente-huit royaumes indiens, dont l'auteur avait visité personnellement cent dix, ne soit un ouvrage de la plus haute importance pour l'histoire et la géographie de l'Inde.

Après avoir énuméré ce qui, à ma connaissance, a été publié depuis deux ans sur les quatre principales langues de l'Asie, je devrais, pour compléter le tableau des travaux qui vous intéressent, joindre à cette liste la mention d'un nombre considérable d'ouvrages sur d'autres parties de la littérature orientale, qui toutes ont leur importance, la plupart même une importance très-grande; mais la longueur déjà démesurée de ce rapport me force de remettre à une autre occasion ce que j'aurais encore à dire.

Ce grand nombre d'ouvrages qui paraissent annuellement sur les langues de l'Orient est un juste sujet d'orgueil pour l'érudition de notre temps, si on le compare à ce qui se faisait dans un passé encore peu éloigné de nous. Quand on se reporte à l'état des lettres orientales à l'époque des prix décennaux, on voit que le sanscrit était à peu près inconnu en Europe, que le zend n'était pas découvert, que le persépolitain était l'objet d'une conjecture heureuse, mais qui ne pouvait être ni prouvée ni rectifiée, que le chinois était faiblement cultivé, que le japo-

nais paraissait une langue dont l'étude était impossible en Europe et que la grammaire comparée, qui est devenue une si grande science, n'était pas même dans son enfance.

S'il est encourageant de regarder en arrière et d'observer les progrès qu'on a faits, il est plus important encore de mesurer la route qui reste à parcourir; on voit alors que tout ce que l'on a gagné n'est qu'un pas vers le but qu'il s'agit d'atteindre. Ce but, c'est de faire sortir l'étude de l'histoire du cercle trop étroit dans lequel on l'a enfermée, et de lui faire embrasser l'universalité du genre humain; c'est d'étudier les commencements de la civilisation et les routes qu'elle a suivies, d'exposer les expériences sociales par lesquelles ont passé des peuples plus anciens que nous et de montrer où elles ont abouti; c'est de faire connaître des idées et des formes littéraires autres que celles auxquelles nous sommes accoutumés; c'est, enfin, de rendre le passé de l'Orient intelligible à l'Europe, lui donnant ainsi les moyens d'exercer une influence favorable sur l'avenir de populations nombreuses, et d'employer dans leur intérêt le pouvoir presque illimité dont on dispose aujourd'hui, et dont on a usé quelquefois d'une façon si désastreuse... Quand on réfléchit à la grandeur de ce but, à la multiplicité des objets qu'il comprend et des travaux qu'il exige, on sent vivement combien les moyens que nous possédons pour l'atteindre sont insuffisants. Ce n'est pas la bonne volonté ni l'ardeur qui manquent aux orientalistes,

mais tout leur fait obstacle; la longueur des études nécessaires, la dispersion des matériaux dans toutes les bibliothèques de l'Europe et de l'Asie, les frais énormes de la publication des textes, le petit nombre de positions que les gouvernements leur réservent, et avant tout l'impossibilité d'être appréciés par le public. Ce n'est qu'à force de sacrifices que les auteurs mettent au jour la plupart des ouvrages orientaux que nous voyons paraître; et les travaux les plus grands, ceux qui seraient les plus utiles, ne peuvent être exécutés. Nous savons tous par l'histoire qu'une science nouvelle ne se fait pas sa place sans lutte; mais assurément la littérature orientale n'est pas une chose problématique; son but est connu, les travailleurs sont prêts, et il ne s'agit que de les aider un peu plus que par le passé.

Tous les gouvernements européens ont encouragé nos études, mais aucun ne leur a accordé assez de secours. Ce qu'il nous faudrait en France est facile à dire; notre expérience de tous les jours nous le fait sentir, et je crois que vous partagerez tous mon avis sur les vœux que nous avons à former. Ils sont au nombre de trois: d'abord qu'on élargisse la base de l'enseignement, ensuite qu'on encourage davantage les publications orientales, enfin qu'on organise un système de voyages scientifiques en Asie. J'ai déjà traité de ce dernier article dans un rapport antérieur, et je me réserve de parler des encouragements dans une autre occasion; je me bornerai donc à dire quelques mots du premier de ces vœux, sujet au-

quel nous convie la publication récente d'un membre de la Société. L'auteur, M. Guerrier de Dumast[1], est frappé des inconvénients de la concentration des études orientales sur un seul point; il voit que si l'on a pourvu à l'enseignement à Paris, on a déshérité les provinces, et que le progrès des lettres orientales, même dans la capitale, souffre de cet isolement et de cette base trop étroite d'une seule ville, si grande et si savante qu'elle soit. Il représente que l'intérêt du pays exigerait que l'arabe fût facile à acquérir; il voudrait que l'enseignement des humanités fût accompagné de l'étude du sanscrit, qui donne la clef de la grammaire grecque, éclaire les origines des peuples âriens, et imprime une vie nouvelle aux littératures classiques en montrant la variété des formes que les différentes branches d'une même race ont données à un fonds commun d'idées. Il insiste sur l'avantage que l'Allemagne a tiré de la généralité de l'enseignement oriental dans ses universités et sur la facilité avec laquelle on y a combiné l'étude du grec et du sanscrit, et il conclut par demander que, dans chaque faculté des lettres, en France, il soit créé une chaire de sanscrit et une chaire d'arabe. Cette idée a été accueillie en province avec beaucoup de faveur; les académies de Nancy et de Metz l'ont déjà appuyée dans des rap-

[1] *L'orientalisme rendu classique dans la mesure de l'utile et du possible.* Seconde édition, augmentée de documents et correspondances sur l'état présent de la question orientaliste. Nancy, 1854; in-8° (60 pages.)

ports officiels; elle est à l'étude dans d'autres, et, qui plus est, un jeune professeur, qui porte un nom illustre dans les lettres orientales et grecques, M. Émile Burnouf, a spontanément ouvert, à la faculté des lettres de Nancy, un cours de sanscrit.

Ce mouvement est d'un bon augure pour l'avenir de la littérature orientale en France, car il est certain que Paris ne suffit pas à cet enseignement, que les travaux d'érudition y languissent par le défaut de concurrence dans le reste de la France. Il conviendrait donc de faire entrer graduellement les langues orientales dans les facultés des lettres, et, pour leur en faciliter l'accès, pour en donner le goût, il faut leur faire une part dans le programme de l'École normale, où elles s'appuyeront sur la grammaire comparée. Les chaires qu'on avait créées à Paris, dans la première partie de ce siècle, ont pendant longtemps donné à la France la première place dans les études orientales et ont fait de ces études une des gloires du pays. Mais cette suprématie, incontestable et incontestée pendant longtemps, ne l'est plus aujourd'hui, et il est temps que la France se mette en mesure de défendre son rang dans cette généreuse lutte des rivalités nationales.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), correspondant de l'Institut.

Abd el-Kader (S. A. l'émir), à Brousse.

Acollas (Émile), avocat.

Alcober (Vincent), employé au Ministère de l'intérieur, à Madrid.

Amécourt (Gustave d').

Ampère, membre de l'Institut, professeur de littérature française au Collége de France.

Auer (Alois), directeur de l'Imprimerie impériale et royale, à Vienne.

Ayrton, secrétaire du Divan au Caire.

Badiche (L'abbé), trésorier de la métropole.

Bailleul, inspecteur de l'imprimerie et de la librairie.

Barbier de Meynard, attaché au Ministère des affaires étrangères.

Bardelli, professeur, à l'Université de Pise.

MM. Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut.

Barucchi, directeur du musée, à Turin.

Bazin (Antoine), professeur de chinois moderne à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Beaufort (Henri de).

Beauté fils, à Alexandrie.

Belin, drogman de l'ambassade de France à Constantinople.

Benzon (L'abbé), professeur d'hébreu, à Nice.

Berezine, professeur de langues orientales, à Casan.

Bergstedt, agrégé à Upsal.

Bertrand (L'abbé), curé d'Herblay (Seine-et-Oise).

Bianchi (X.), ancien secrétaire interprète pour les langues orientales.

Bland, membre de la Société royale asiatique de Londres.

Bodin (L'abbé), curé de Saint-Symphorien, à Tours.

Boilly (Jules), peintre, à Paris.

Boissonnet de la Touche (Estève), chef d'escadron d'artillerie.

Bonnetty, directeur des Annales de philosophie chrétienne.

MM. Botta (Paul-Émile), consul général de France à Tripoli de Barbarie, correspondant de l'Institut.

Bourgade (L'abbé), aumônier de la chapelle Saint-Louis, à Carthage.

Brave, professeur au collége de Lunéville.

Bresnier, professeur d'arabe, à Alger.

Breulier (Adolphe), avocat à la cour d'appel de Paris.

Brockhaus (Le Dr Hermann), à Leipzig.

Brown (John), interprète des États-Unis, à Constantinople.

Brugsch (Le Dr Ph. D.), attaché au musée de Berlin.

Burgraff, professeur d'arabe, à Liége.

Burnouf (Émile), professeur à la faculté des lettres de Nancy.

Caldwell, professeur de mathématiques à Colombo.

Caspari, professeur, à Leipzig.

Cassel, docteur en philosophie, à Paderborn.

Catafago, chancelier du consulat général de Prusse, à Beyrouth.

Caussin de Perceval, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes et au Collége de France.

Chadli (Sidi Mohammed), directeur de l'École d'instruction supérieure arabe, à Constantine.

MM. Charancey (De).

Charmoy, ancien professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Chastenay (Mme la comtesse Victorine de).

Cherbonneau, professeur d'arabe à la chaire de Constantine.

Chinaci Efendi, employé supérieur du Gouvernement ottoman.

Clément-Mullet (Jean-Jacques), membre de la Société géologique de France.

Clermont-Tonnerre (Le marquis de), colonel d'état-major, à Amiens.

Cohn (Albert), Dr en philosophie, à Presbourg.

Combarel, professeur d'arabe, à Oran.

Daninos, interprète au tribunal civil d'Alger.

Defrémery (Charles), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Delaporte (Philippe), drogman du consulat de France à Salonique.

Delessert (François), membre de l'Institut, président de la caisse d'épargne.

Delitzsch, professeur, à Leipzig.

Delsol (J. J. Lafargue de), à Verteillac (Dordogne).

Derenbourg (Joseph).

Desmaisons, conseiller d'État à Saint-Pétersbourg.

Desvergers (Adolphe-Noël), correspondant de l'Institut.

MM. Dieterici (Ant.), professeur, à Berlin.

Dittel, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Drach (P. L. B.), ancien bibliothécaire de la Propagande.

Dubeux (J. L.), professeur de turc à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Duchatellier, à Versailles.

Dugat (Gustave), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Dulaurier (Édouard), professeur de malay et de javanais à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Dzialynska (Mlle la comtesse Edwig), à Posen.

Eastwick, professeur au Collége de Haileybury.

Eckstein (Le baron d'), à Paris.

Eichthal (Gustave d'), secrétaire de la Société ethnologique.

Émin (Jean-Baptiste), professeur à l'Institut Lazareff, à Moscou.

Enis Efendi, membre de l'Académie, à Constantinople.

Escayrac de Lauture (Le comte d'), membre de la Société de géographie.

Espina, agent consulaire à Sfax.

Faye, membre de l'Institut, recteur de l'Académie de Nancy.

Finlay (Édouard), à la Havane.

MM. Finn, consul d'Angleterre à Jérusalem.

Flottes, professeur de philosophie, à Montpellier.

Flügel, professeur, à Meissen (Saxe).

Forbes (Duncan), professeur de langues orientales au King's-College, à Londres.

Foucaux (Ph. Édouard), professeur de tibétain à l'École spéciale des langues orientales.

Frankel (Le docteur), grand rabbin, à Dresde.

Fresnel, correspondant de l'Institut.

Freund (Siegfried), docteur en philosophie, à Breslau.

Fürst (Le docteur Jules), professeur à Leipzig.

Gabelentz (H. Conon de la), conseiller d'État à Altenbourg.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur d'hindoustani à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Gayangoz, professeur d'arabe à Madrid.

Gerson-Lévy, membre de l'Académie impériale, à Metz.

Gervy (L'abbé), à Saulzet.

Gildemeister, docteur en philosophie, à Marburg.

Gobineau (Le comte Arthur de), premier secrétaire de la légation française en Perse.

Goldenthal, docteur en philosophie, à Vienne.

Goldstucker, docteur en philosophie, à Londres.

MM. Gollmann (Le Dr Wilhelm), à Vienne.

Gorguos, professeur d'arabe au lycée d'Alger.

Gorresio (Gasparc), membre de l'Académie de Turin.

Graf, professeur à l'École royale de Meissen.

Grangeret de Lagrange, l'un des conservateurs de la bibliothèque de l'Arsenal, correcteur pour les langues orientales à l'Imprimerie impériale, rédacteur du Journal asiatique.

Green (John), à Paris.

Guerrier de Dumast (Le baron), secrétaire de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut.

Guillemin, recteur d'Académie, à Rennes.

Guys (Henry), ancien consul de France en Syrie.

Haight, à New-York.

Hase, membre de l'Institut, professeur de grec moderne à l'École spéciale des langues orientales vivantes, etc.

Hassler (Conrad-Thierry), professeur à Ulm.

Hayes (Fletcher), maître ès arts à Oxford.

Hedde, délégué du commerce en Chine.

Hervey-Saint-Denys (Le baron Léon d'), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales.

Hoffmann (J.), interprète pour le japonais au Ministère des affaires étrangères des Pays-Bas, à Leyde.

MM. Hoffmann, conseiller ecclésiastique à Jéna.

Holmboë, conservateur de la bibliothèque de Christiania.

Janin (André), professeur de langues sémitiques, à Genève.

Joly, ancien employé au Ministère de l'intérieur.

Jomard, membre de l'Institut, conservateur du département des cartes géographiques de la Bibliothèque impériale.

Jost (Simon), docteur en philosophie, professeur de langues étrangères.

Judas, secrétaire du conseil de santé des armées au Ministère de la guerre.

Julien (Stanislas), membre de l'Institut, professeur de chinois et administrateur du Collége de France.

Kasem-Beg (Mirza A.), professeur de mongol à l'Université de Saint-Pétersbourg, conseiller d'État actuel.

Kaulen (Le docteur Fr.), recteur, à Putzchen.

Kazimirski de Biberstein, bibliothécaire de la Société asiatique.

Kellgren (Herman), docteur en philosophie, à Helsingfors.

Kemal Efendi (Son Exc.), inspecteur général des écoles ottomanes, à Constantinople.

Kerr (Mme Alexandre).

MM. Krehl, docteur en philosophie, à Dresde.

Kremer (De), chancelier du consulat d'Autriche, à Alexandrie.

Kuch (Aug.), docteur en philosophie, à Zurich

Lajard (F.), membre de l'Institut.

Lancereau (Édouard), licencié ès-lettres.

Landresse, bibliothécaire de l'Institut.

Langlois (Victor), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Laroche (Le marquis de), à Saint-Amand Mont-Rond.

Latouche (Emmanuel), secrétaire adjoint de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Lazareff (S. E. le comte Christophe de), conseiller d'État actuel, chambellan de S. M l'empereur de Russie.

Lazareff (S. E. le comte Jean de), chambellan de S. M. l'empereur de Russie

Lebidart (Antoine de), à l'Académie orientale de Vienne.

Lecomte (L'abbé), à Vitteaux.

Lenormant (Charles), membre de l'Institut, conservateur du cabinet des antiques de la Bibliothèque impériale, etc.

Lequeux, chancelier-drogman au consulat de Jérusalem.

Letteris, directeur de l'Imprimerie impériale orientale, à Prague.

MM. LEVANDER (H. C.), de l'Université d'Oxford.

LOEWE (Louis), docteur en philosophie, à Londres.

LONGPÉRIER (Adrien DE), membre de l'Institut, conservateur des antiquités au Louvre.

LUYNES (Le duc DE), membre de l'Institut.

LYNCH (Blosse), capitaine de vaisseau au service de la compagnie des Indes, à Bombay.

MADDEN (J. P. A.), agrégé de l'Université, à Versailles.

MALLOUF (Nassif), professeur de langues orientales au Collége de la Propagande, à Smyrne.

MANAKJI CURSETJI, à Bombay.

MARRE, inspecteur primaire à Saint-Brieuc.

MARTIGNY (DE), ancien chargé d'affaires de France.

MARTIN, interprète principal, à Constantine.

MAURY (A.), sous-bibliothécaire de l'Institut.

MAZOILLER (Joseph), vice-consul de France à Tarsous.

MECKEL, docteur en théologie, à Cologne.

MEDAWAR (Michel), secrétaire interprète du consulat général de France à Beyrouth.

MERITENS (Eugène-Herman DE), élève consul.

MERLIN, sous-bibliothécaire au Ministère de l'intérieur.

MÉTHIVIER (Joseph), chanoine d'Orléans, doyen de Bellegarde.

MM. Metz-Noblat (Alexandre de), membre de l'Académie de Stanislas à Nancy.

Milliès, docteur et professeur de théologie, à Amsterdam.

Milon, sénateur, à Nice.

Miniscalchi-Erizzo, chambellan de S. M. l'empereur d'Autriche, à Vérone.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France.

Mohn (Christian), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Mondain, capitaine du génie, à Belgrade.

Mooyer, bibliothécaire à Minden.

Morley, trésorier du Comité pour la publication des textes orientaux, à Londres.

Mourad (D. G.), à Copenhague.

Mourier, attaché au cabinet du Ministre de l'instruction publique.

Muller (Maximilien), docteur en philosophie, à Oxford.

Munk (S.), ancien employé aux manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale.

Munzinger, de Soleure.

Nève, professeur à l'Université de Louvain.

Obeilly (D'), professeur, à Castres.

Ocampo (Melchior).

Oppert, docteur en philosophie.

Overbeck (Le docteur), professeur à Bonn

MM. Parthey, docteur en philosophie, à Berlin.

Pasquier (Le duc), membre de l'Académie française.

Pastoret (Le marquis Amédée de), membre de l'Institut.

Pavet de Courteille (Abel), chargé du cours de turc au Collége de France.

Pavie (Théodore), chargé du cours de sanscrit au Collége de France.

Perron, médecin sanitaire, à Alexandrie.

Pertazzi, attaché à l'internonciature, à Constantinople.

Pertsch (W.), docteur, à Cobourg.

Piqueré, professeur à l'Académie orientale, à Vienne.

Place, consul de France à Mossoul.

Platt (William), à Londres.

Popovitz (Dimitri), à Jassy en Moldavie.

Portal, maître des requêtes.

Portalis (Le comte), membre de l'Institut.

Poujade, consul de France à Jassy.

Pratt (G. W.), à New-York.

Preston (Th.), Trinity-College, à Cambridge.

Pynappel, docteur et lecteur à l'Académie de Delft.

Rauzan (Le duc de).

Regnault (Le baron), chef d'escadron d'état-major, à la 1re division militaire.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut.

MM. Reinaud, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École spéciale des langues orientales, etc.

Renan (Ernest), docteur ès-lettres, attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque impériale.

Renouard (Le rév. Cecil.), à Swanscombe.

Reuss, docteur en théologie, à Strasbourg.

Ricardo (Frédéric).

Ricketts (Mordaunt).

Rieu (Charles), employé au British-Museum.

Ritter (Charles), professeur à Berlin.

Rohrbacher (L'abbé), supérieur du séminaire de Nancy.

Rondot, délégué du commerce en Chine.

Rosin (De), chef d'institution à Nyons, canton de Vaud.

Rosny (L. Léon de), bibliothécaire adjoint de la Société asiatique.

Rost (Reinhold), au Collége Saint-Augustin, à Cantorbéry.

Rothschild (Le baron Gustave de), à Paris.

Rougé (Le vicomte Emmanuel de), membre de l'Institut, conservateur honoraire des monuments égyptiens du Louvre.

Rousseau (Adolphe), premier interprète du consulat général de France, à Tunis.

Rousseau (Antoine), interprète principal de l'armée d'Afrique.

Rouzé (Édouard de), capitaine, attaché à la direction des affaires arabes à Alger.

MM. Royer, à Versailles.

Salles (Le comte Eusèbe de), professeur d'arabe à l'École des LL. OO. succursale de Marseille.

Saltzbacher (Joseph de), chapelain de S. M. l'empereur d'Autriche.

Sanguinetti (Le docteur B. R.).

Santarem (Le vicomte de), membre de l'Académie des sciences de Lisbonne, correspondant de l'Institut de France.

Saulcy (F. de), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'artillerie.

Sawelieff (Paul), membre de l'Académie impériale des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Schack (Le baron de).

Schefer (Charles), premier drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), drogman de l'ambassade d'Autriche, à Constantinople.

Schwarzlose, docteur en philosophie, à Berlin.

Scott (Le docteur W. H.), à Londres.

Sédillot (L. Am.), professeur d'histoire au collége Saint-Louis, secrétaire de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Seroka, chef du bureau arabe, à Biskara.

Slane (Mac Guckin de), premier interprète du Gouvernement à Alger.

Soret (Frédéric), orientaliste, à Genève.

MM. SOTOMAYOR (Bermudez DE), à Madrid.

STÆHELIN (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle.

STECHER (Jean), prof. à l'Université de Gand.

STEINER (Louis), à Genève.

STROHL, docteur en philosophie, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

SUMNER (Georges), de Boston.

TAILLEFER, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales.

TCHIHATCHEFF (Le prince DE), à Nice.

THEROULDE.

THOMAS (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes.

THOMSON (Cockburn), membre de la Société des antiquaires de Normandie.

THONNELIER (Jules), membre de la Société d'histoire de France.

TOLSTOÏ (le colonel Jacques).

TORRECILLA (l'abbé).

TROYER (le major), membre de la Société asiatique de Calcutta.

UMBREIT, docteur et conseiller ecclésiastique, à Heidelberg.

VAN DER MAELEN, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

VANDRIVAL (L'abbé), professeur au séminaire d'Arras.

MM. Vaux (William), employé au Musée britannique de Londres.

Veth, professeur de langues orientales, à Amsterdam.

Vignard, gérant du consulat de France à Zanzibar.

Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française.

Vincent, orientaliste.

Weil, bibliothécaire de l'Université, à Heidelberg.

Wessely, docteur en philosophie, à Prague.

Wetztein, docteur en philosophie, à Leipzig.

Wilhelm de Würtemberg (Le comte), à Stuttgard.

Woepcke, docteur en philosophie.

Worms, docteur en médecine, à l'École de Saint-Cyr.

Worms de Romilly.

Wustenfeld, professeur à Göttingen.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. DE HAMMER-PURGSTALL (Le baron Joseph), à Vienne.

MACBRIDE (Le docteur), professeur, à Oxford.

WILSON (H. H.), professeur de langue sanscrite, à Oxford.

OUWAROFF, ministre de l'instruction publique de Russie, président de l'Académie impériale, à Saint-Pétersbourg.

RICKETS (Mordaunt), à Londres.

PEYRON (Amédée), professeur de langues orientales à Turin, associé étranger de l'Institut.

FREYTAG, professeur de langues orientales à l'Université de Bonn.

KOSEGARTEN (Jean-Godefroi-Louis), professeur à l'Université de Greifswalde.

BOPP (F.), membre de l'Académie de Berlin.

WYNDHAM KNATCHBULL, à Oxford.

SHAKESPEAR, professeur d'hindoustani, à Londres.

LIPOVZOFF, interprète pour les langues tartares, à Saint-Pétersbourg.

BRIGGS (Le général).

GRANT DUFF, ancien résident à la cour de Satara.

HODGSON (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

RADHACANT DEB (Radja), à Calcutta.

KALI-KRICHNA BAHADOUR (Radja), à Calcutta.

MANAKJI-CURSETJI, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

COURT (Le général), à Lahore.

VENTURA (Le général), à Lahore.

LASSEN (Chr.), professeur de sanscrit à Bonn.

RAWLINSON (H. C.), consul général d'Angleterre à Bagdad.

VÜLLERS, professeur de langues orientales, à Giessen.

KOWALEWSKI (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Kasan.

FLÜGEL, professeur, à Meissen.

DOZY (Reinhart), professeur, à Leyde.

BROSSET, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

FLEISCHER, professeur à l'Université de Leipzig.

DORN, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

WEBER (docteur Albrecht), à Berlin.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol in-8°, complet, 144 fr

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 9 fr

Le même journal, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°; 126 fr.

Quatrième série, années 1843-1850, 16 vol. in-8°; 180 fr.

Cinquième série, années 1851-1855, 10 vol. in-8°; 125 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825 In-8°; 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel-Rémusat. *Paris*, 1825, in-8°. = Supplément à la Grammaire japonaise, ou remarques additionnelles sur quelques points du système grammatical des Japonais, tirées de la grammaire composée en espagnol par le P. Oyanguren et traduites par C. Landresse; précédées d'une notice comparative des grammaires japonaises des PP. Rodriguez et Oyanguren, par M. le baron Guillaume de Humboldt. *Paris*, 1826. In-8°. 7 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PALI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, avec 6 planches lithographiées et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi, par MM. E Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°; 9 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, sinice edidit, et latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 2 vol. in-8°; 24 fr.

YADJNADATTABHADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poeme épique sanscrit, donné avec

le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy; et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches; 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°; 9 fr.

ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°; 4 fr. 50 c.

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALA, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires et suivi d'un appendice par A. L. Chézy *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche; 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°, 9 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833 In-4°; 9 fr

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837 In-8°; 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOUL'FÉDA, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4°; 45 fr.

RADJATARANGINI, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°; 36 fr.

Le troisième volume *seul* 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

IBN BATOUTAH, texte et traduction par C. Defrémery et le

docteur B. R. Sanguinetti. *Paris*, Impr. impériale, 1853 In-8°. Vol. I et II; 15 fr.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront directement au bureau de la Société, quai Malaquais, n° 3, ont droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix ci-dessus.

OUVRAGES ENCOURAGÉS

DONT IL RESTE DES EXEMPLAIRES

TARAFÆ MOALLACA, cum Zuzenii scholiis, edid. J Vullers 1 vol. in-4°, 4 fr. pour les membres de la Société.

LOIS DE MANOU, publiées en sanscrit, avec une traduction française et des notes, par M. Auguste Loiseleur-Deslonchamps. 2 vol. in-8°; 21 fr. pour les membres de la Société

VENDIDAD-SADÉ, l'un des livres de Zoroastre, publié d'apres le manuscrit zend de la Bibliothèque impériale, par M. E Burnouf, en 10 livraisons in-fol. 100 fr. pour les membres de la Société.

Y-KING, ex latina interpretatione P. Regis, edidit J Mohl 2 vol. in-8°; 14 fr. pour les membres de la Société.

CONTES ARABES DU CHEYKH EL-MOHDY, traduits par J. J Marcel. 3 vol. in-8°, avec vignettes, 12 fr

MÉMOIRES RELATIFS À LA GÉORGIE, par M. Brosset, 1 vol. in-8°, lithographié, 8 fr.

DICTIONNAIRE FRANÇAIS-TAMOUL ET TAMOUL-FRANÇAIS, par M. A. Blin. 1 vol oblong, 6 fr

VOCABULAIRE FRANÇAIS-ARABE, par J. J Marcel. 1 vol. in-8°

JOURNAL ASIATIQUE.

AOUT-SEPTEMBRE 1855.

QUATRIÈME EXTRAIT

DE

L'OUVRAGE ARABE D'IBN ABY OSSAIBI'AH

SUR L'HISTOIRE DES MÉDECINS,

TRADUCTION FRANÇAISE, ACCOMPAGNÉE DE NOTES,

PAR M. LE Dr B. R. SANGUINETTI.

AVERTISSEMENT

L'Extrait qu'on va lire contient les notices de trois médecins qui ont fleuri sous les premiers califes abbâcides èt sous Haroûn Arrachîd. On y trouvera des détails qui ont assurément un grand intérêt historique, et d'autres qui ne manquent pas d'une certaine importance scientifique. Je dois avertir que la plus étendue des trois biographies, celle de Gabriel, fils de Bakhtiechoû', a déjà été traduite de l'arabe en latin par le nommé Salomon Negri, de Damas, et insérée par Freind, comme appendice, dans son Histoire de la médecine. On ne doutera pas que je n'aie examiné attentivement ce travail, avant d'entreprendre une nouvelle version, afin de voir s'il convenait, oui ou non, de la faire; je n'ai pas hésité à me décider pour l'affirmative. Mes motifs sont que la traduction du Damasquin n'est ni exacte, ni complète, ni claire. Bien des passages y sont fort mal rendus, d'autres, et très-longs, manquent entièrement, les noms propres de

personnes et de lieux sont souvent défigurés ou estropiés; la diction est obscure, et jamais une note ne vient en aide aux embarras du texte. L'on peut même dire que l'original, quoique en partie difficile et parfois embrouillé, est, dans son ensemble, plus intelligible que la version dont il s'agit. Il ne tiendrait qu'à moi de donner de nombreux et frappants exemples sur ce que je viens d'avancer; mais je suis heureux de pouvoir me dispenser de cette besogne, en citant le fragment ci-dessous, œuvre d'un juge bien compétent. C'est J. J. Reiske, qui, dans ses *Opuscula medica*, apprécie, avec assez de justesse, en ces termes, la traduction dont j'ai parlé :

« Tandem etiam nostro Abu Oseiba usus fuit Io. Freind, « et ex eo dedit unam vitam excerptam, latine, ad calcem « *Historiæ suæ medicinæ*. Optandum fuerat, ut iste vir arabice « calluisset : cognovisset enim sic verum huius libri pretium. « Sed novit eum tantum ex unius atque alterius laciniæ in- « terpretatione latina, quam in eius usum fieri a Salomone « Negri, Damasceno, curaverat magnus ille litterarum et « litteratorum patronus, illustre Britanniæ decus, Richardus « Mead. Bene quidem calluit arabice Damascenus ille Salomo « Negri, qui mihi christianus Arabs aut Syrus videtur fuisse. « Sed ideo huic negotio non fuit aptus. Non statim potest « aliquis, qui linguam aliquam habet vernaculam, libros in « ea scriptos intelligere et interpretari. Sartori Parisino de- « mus Boilavium, Anglo nautæ Miltonum, Batavo lanifici « Hoofdium, et videbimus, quam præclare illi homines suam « linguam calleant. Idem accidit illi Damasceno. Nudus erat « omni historia et litteratura arabica, quod vel inde patet « Nomen ipsum auctoris perverse legit, et Abu Osbaia extu- « lit, qui Abu Oseiba est. In illa quoque celeberrimi casus « narratione, ruinæ nimirum Barmakidarum, omisit versus, « quos non intelligebat scilicet, unde tamen tota illa lucu- « lenta historia lucem accipit egregiam, et sic pulcherrimo « corpori ocellum eruit. Tantummodo ait : *Cecinit musicus « aliquot versus*. Sane nimis multa scire debet, qui historicum « non Arabem tantum, sed quemcunque tandem, bene et

« præclare vult interpretari..... Mirum itaque non est, si « frigida nonnunquam et obscura evasit versio illa vitæ Ga« brielis, filii Bachtischuæ (Servi Iesu) et palato Freindii se « non approbavit, quin potius eum irritavit, et auctorem, nes« cio quo iure, aut quid sibi volens, *enthusiasticum* appella« vit....... »

(*Opusc. med. ex monim. Arab. et Ebraeor.*, ouvrage publié par Gruner, p. 41 à 43.)

Il y aurait quelques remarques à faire sur ce passage; il y aurait aussi quelque chose à y ajouter; mais je puis abandonner tout cela sans crainte à l'intelligence de mes lecteurs et à leur érudition.

EXTRAIT D'IBN ABY OSSAÏBI'AH.

CHAPITRE HUITIÈME.

DES CLASSES DES MÉDECINS SYRIENS QUI ONT VÉCU AU COMMENCEMENT DE LA DYNASTIE DES ABBÂCIDES.

Nous mentionnerons d'abord Djoûrdjis, son fils Bakhtiechoû', et successivement les enfants distingués de ce dernier; puis nous parlerons des médecins de cette époque qui méritent d'être cités.

Djoûrdjis, fils de Djabrîl [1].

Il avait beaucoup d'expérience dans l'art médical, il connaissait la thérapeutique et les différentes sortes de remèdes. Il fut le médecin du calife Mansoûr, qui le favorisait, l'estimait d'une manière considérable, et lui donnait de fortes sommes d'argent. Djoûrdjis a traduit, pour ce prince, de nombreux ouvrages grecs, dans la langue arabe.

[1] حورحس بن جبريل, ou Georges, fils de Gabriel.

Kaïnoûn, l'interprète[1], dit que la première fois qu'Aboû Dja'far Almansoûr appela Djoûrdjis près de lui, ce fut dans l'année 148 de l'hégire (765 de J. C.). Il souffrait d'une maladie de l'estomac et d'un manque d'appétit; toutes les fois que ses médecins ordinaires le traitaient, son mal augmentait. Le calife ordonna à Rabî' [2] de rassembler ces médecins en consultation, et il leur dit: « Quel est le médecin habile que vous connaissiez dans toute autre ville que celle-ci? (Bagdad). » Ils répondirent : « Il n'y a point dans ce temps-ci le pareil de Djoûrdjis, chef des médecins à Djondaïçâboûr[3]; il est expert dans l'art de guérir, et il est auteur d'ouvrages illustres. » Mansoûr expédia tout de suite quelqu'un pour l'amener; et quand cet envoyé fut arrivé chez le gouverneur de la ville de Djondaïçâboûr, il fit venir Djoûrdjis, et lui proposa de partir avec lui. Le médecin dit : « J'ai ici des devoirs à remplir, et il faut absolument que tu m'attendes quelques jours, si je dois me mettre en route en ta compagnie. » L'am-

[1] قبون الترجمان, ou Kaïnoûn le drogman

[2] Il s'agit ici, sans doute, de Rabî', fils de Yoûnis (ربيع بن يونس), le grand chambellan de Mansoûr. C'était un affranchi ou client de ce calife, et il fut plus tard vizir du calife Alhâdi. (Cf. Aboû'l Faradj, *Historia dynastiarum*, édition Pococke, *passim*, et notamment p. 219, 230 du texte arabe, et p. 142, 149 de la traduction latine, Ibn Khallicân, *Biographies*, édition de M. de Slane, p. 266 à 268.)

[3] جندیسابور, ville célèbre, située dans le Khoûzistân, ou l'ancienne Susiane. Elle possédait alors une académie de médecine fort renommée.

bassadeur répliqua : « Tu obéiras, et partiras avec moi demain, sinon je te ferai sortir de cette ville par force. » Djoûrdjis ayant résisté, l'envoyé de Mansour le fit charger d'entraves. Quand on sut qu'il était garrotté, les chefs de la ville se réunirent avec le métropolitain, et ils conseillèrent à Djoûrdjis de partir. Le médecin se soumit, après avoir recommandé à son fils Bakhtïechoû' tout ce qui regardait l'hôpital, ainsi que ses affaires particulières dans la ville. Il prit avec lui Ibrâhîm, son disciple, ainsi que Serdjis [1], son autre disciple. Son fils Bakhtïechoû' lui dit alors : « Ne laisse pas ici 'Îça, fils de Chahlâ [2]; car il nuit aux gens de l'hôpital. » Djoûrdjis laissa à Djondaïçâboûr son élève Serdjis, il prit avec lui 'Îça à sa place, et partit pour la ville de la paix (Bagdad). Au moment où son fils Bakhtïechoû' lui fit ses adieux, il dit à son père : « Pourquoi ne me prends-tu point avec toi? » Djoûrdjis répondit : « Ne te hâte pas, ô mon cher fils, tu serviras les rois, et tu atteindras à la position la plus élevée [3]. »

Lorsque Djoûrdjis fut arrivé dans la capitale, Mansoûr donna ordre de le conduire en sa présence. Le médecin le salua, tant en persan qu'en arabe, et le prince admira la beauté de sa figure et l'élégance de son discours. Il le fit asseoir devant lui, et l'interrogea sur plusieurs points, auxquels Djoûrdjis

[1] سرجس, Sergius, ou Serge.

[2] عيسى بن شهلاء. *Chahlâ* se dit d'une femme aux yeux bleus.

[3] وتبلغ من الاحوال اجلها.

répondit avec calme. Alors le calife lui dit : « J'ai déjà obtenu de toi ce que je voulais pour le moment, et ce que je désirais. » Il l'entretint de sa maladie, et lui dit la manière dont elle avait commencé. Djoûrdjis lui répondit : « Je te soignerai suivant ta volonté. » Mansoûr lui fit donner sur-le-champ une robe d'honneur superbe; il dit à Rabî' de le loger dans un des plus beaux appartements de ses châteaux, et de l'honorer à l'exemple des membres les plus intimes de sa famille. Le lendemain, Djoûrdjis entra chez le calife, il examina son pouls, ainsi que son urine [1], et lui fit promettre de manger moins qu'il ne faisait. Il le traita d'une manière douce et convenable, jusqu'à ce qu'il revînt à son état primitif de santé. Mansoûr s'en réjouit beaucoup, et ordonna d'accorder au médecin tout ce qu'il demanderait. Quelques jours après, le calife dit à Rabî' : « Je vois que la physionomie de cet homme (Djoûrdjis) est altérée; ce ne serait pas, par hasard, que tu lui aurais défendu de boire selon son habitude? » Rabî' répondit : « Je ne lui ai pas permis d'introduire de la boisson (du vin) dans cette demeure. » Mansoûr répliqua d'un façon très-vive [2], et il lui dit : « Il faut nécessairement que tu ailles toi-même chercher, et que tu lui apportes ici tout ce qu'il voudra en fait de boisson. » Rabî' se rendit alors à Kothrobboul [3],

[1] ونظر الى نبضه والى قارورة الماء.

[2] فاجابه بقبيح. Plus littéralement « Il lui répondit par une injure. »

[3] قطربّل. Kothrobboul, ou Kathrabboul, etc., était un bourg à

et fit porter de ce lieu, à Djoûrdjis, tout ce qu'il put trouver de meilleur parmi les vins de cette contrée.

Deux années plus tard, le calife dit à Djoûrdjis : « Envoie quelqu'un pour conduire ici ton fils; car j'ai su qu'il est aussi savant que toi dans la médecine. » Djoûrdjis répondit : « La ville de Djondaïçâboûr a besoin de lui, et s'il la quittait, tout ce qui concerne l'hôpital serait ruiné. De plus, tous les habitants de cette cité ont recours à lui lorsqu'ils sont malades; mais j'ai ici, avec moi, des disciples que j'ai élevés moi-même, et que j'ai exercés dans l'art médical, au point qu'ils en savent autant que moi. » Mansoûr lui dit de les lui amener le jour suivant, afin qu'il pût les examiner. Le lendemain, Djoûrdjis prit avec lui 'Îça, fils de Chahlâ, et il le présenta au calife, qui lui fit plusieurs questions. Il vit par ses réponses qu'il était d'un naturel piquant, et qu'il était intelligent dans les choses du ressort de la médecine. Le calife dit à Djoûrdjis : « Comme tu as bien dressé ce disciple, et comme tu l'as bien instruit! »

Kainoûn raconte encore que, dans l'année 151 de l'hégire, Djoûrdjis entra chez Mansoûr le jour de Noël[1], et que le calife lui demanda : « Que dois-je

peu de distance de Bagdad, au nord de cette ville. C'était un lieu de plaisirs, où surtout l'on vendait des vins. Il existait aussi un village de même nom dans la Mésopotamie, ou le Diyâr Becr (Diarbek), en face de la ville d'Âmid, et où l'on débitait également du vin. (Cf. Aboû'l Fédâ, *Géographie*, texte arabe, publié par MM. Reinaud et de Slane, p. 301.)

[1] فى يوم الميلاد.

manger aujourd'hui? » Le médecin répondit : « Ce que tu voudras, » et il partit; mais, arrivé à la porte, Mansoûr le rappela, et lui dit : « Qui est-ce qui te sert dans cette ville? » — « Mes disciples. » — « J'ai su que tu n'as pas de femme. » — « J'ai une épouse âgée et infirme, qui ne peut pas se rendre près de moi du lieu où elle est. » Sur cela, le médecin quitta le calife, et il se rendit à l'église. Mansoûr ordonna à son domestique ou eunuque, appelé Sâlim[1], de choisir trois belles esclaves grecques, et de les conduire chez Djoûrdjis avec trois mille dînârs, ou pièces d'or. L'eunuque obéit, et quand Djoûrdjis retourna chez lui, son disciple 'Îça, fils de Chahlâ, l'informa de ce qui s'était passé, et il lui montra les jeunes esclaves. Le médecin désapprouva fort un tel fait, et il dit à son élève 'Îça : « Ô disciple de Satan, pourquoi as-tu permis à ces créatures d'entrer dans ma demeure? va, rends-les à leur maître. » Ensuite il monta à cheval, en compagnie de 'Îça; il conduisit les jeunes esclaves au palais du calife, et les consigna à l'eunuque. Lorsque Mansoûr en fut informé, il fit venir le médecin, et lui dit : « Pour quelle raison as-tu rendu les jeunes filles? » Djoûrdjis répondit : « Ces êtres ne doivent pas demeurer dans la même maison que moi; car nous sommes de la communion des chrétiens, et ne nous marions qu'avec une seule femme à la fois; tant que celle-ci est de ce monde, nous n'en prenons point d'autre. » Le calife conçut

[1] وامر الخليفة خادمه سالمًا

une très-bonne opinion du médecin, et il ordonna immédiatement que celui-ci eût à entrer chez ses favorites, ainsi que chez ses femmes légitimes, pour les servir dans sa profession. Mansoûr estima de plus en plus Djoûrdjis, et l'éleva encore en dignité.

Kaïnoûn rapporte que, dans l'année 152 de l'hégire (769 de J. C.), Djoûrdjis tomba sérieusement malade, et que le calife envoyait chez lui tous les jours ses serviteurs, pour en avoir des nouvelles. Quand la maladie de Djoûrdjis fut devenue très-grave, Mansoûr donna ordre de le transporter sur un lit à *Dâr al'âmmah*[1], où il alla le visiter à pied. Le calife vit le malade, et lui demanda comment il allait. Djoûrdjis pleura beaucoup, et il lui répondit : « Si le prince des croyants (puisse Dieu prolonger son existence!) me donnait la permission de retourner dans mon pays, afin que je voie ma femme et mon fils, et si je meurs, pour que je sois enterré avec mes pères? » Mansoûr reprit : « Ô Djoûrdjis, crains Dieu, fais-toi musulman, et je te garantis le paradis. » Le médecin répliqua : « Je veux mourir dans la religion de mes ancêtres, et je désire me trouver où ils sont, soit dans le paradis, soit dans l'enfer. » Le calife sourit à ce propos et dit : « J'avais éprouvé un grand bien-être dans mon physique, depuis que je t'ai vu, et

[1] الى دار العامّة. Littéralement : « A la maison du public, ou de la communauté, etc. » Je pense que ces mots signifient ici toute autre partie de la ville de Bagdad que celle habitée par le calife, sa famille, sa suite, et où Djoûrdjis était d'abord logé. Celle-ci aurait pu être appelée دار الخاصّة, ou la demeure des grands.

jusqu'au moment présent; j'ai été délivré des affections dont j'étais atteint. » Djoûrdjis répondit : « Je laisserai près de toi 'Îça, qui est mon élève. » Mansoûr ordonna de laisser partir Djoûrdjis pour son pays, et de lui payer dix mille dînârs. Il le fit accompagner par un de ses domestiques, à qui il dit : « Si Djoûrdjis meurt en route, conduis-le jusqu'à sa demeure, afin qu'il soit inhumé dans son pays, comme il l'a préféré. » Djoûrdjis arriva encore vivant à Djondaïçâboûr.

'Îça, fils de Chahlâ, devint le médecin de Mansoûr; il tyrannisa les archevêques et les évêques, et il s'empara de leurs biens. Une fois il écrivit au métropolitain de la ville de Nassîbîn (Nisibe) une lettre, où il lui demandait des vases d'une grande valeur et appartenant à l'église. Il le menaçait, s'il tardait à le satisfaire, et il s'exprimait ainsi dans sa lettre au prélat : « Ne sais-tu pas que la vie du roi est entre mes mains? Si je veux, je le rends malade, et si je veux, je le guéris. » L'archevêque ayant lu cet écrit, eut l'idée de l'apporter à qui de droit. Il vit donc Rabî', il lui expliqua son contenu, et lui fit lire la lettre. Le chambellan la montra au calife, qui fut ainsi informé de toute l'affaire. Il commanda de chasser 'Îça, fils de Chahlâ, après la saisie de tout ce qu'il possédait.

Mansoûr dit alors à Rabî' : « Fais des recherches au sujet de Djoûrdjis; s'il vit encore, envoie quelqu'un pour le faire revenir ici; et s'il est mort, fais venir son fils » Rabî' écrivit à ce sujet au gouverneur

de Djondaïçâboûr; mais il arriva que Djoûrdjis était tombé, dans ces jours-là mêmes, d'une terrasse, ou toit en plate-forme; il était pour lors tout à fait infirme. Quand le gouverneur de la ville lui parla de partir, il lui répondit : « J'enverrai au calife un médecin habile, qui le soignera jusqu'à ce que je sois guéri, et que je puisse me rendre près de lui[1]. » Il envoya à sa place son disciple Ibrâhîm, que l'émir expédia à Rabî', avec une épître, où il lui expliquait ce qui concernait Djoûrdjis. Le chambellan introduisit Ibrâhîm chez le calife, qui lui parla de plusieurs choses, et qui le trouva d'un naturel pénétrant et excellent dans ses réponses. Mansoûr se l'attacha, il l'honora, il lui fit cadeau d'une robe d'honneur, lui donna une somme d'argent, et le prit tout à fait pour son médecin principal. Il ne cessa de servir le calife Mansoûr, tant que celui-ci vécut.

Djoûrdjis, fils de Djabrîl, a composé sa célèbre *Collection médicale*. Cet ouvrage a été traduit, du syriaque en arabe, par Honain, fils d'Ishak[2].

Bakhtïechoû', fils de Djoûrdjis[3].

La signification du mot Bakhtïechoû' est « le ser-

[1] Djoûrdjis mourut, quelque temps après, des suites de sa chute, et dans l'année 154 de l'hégire (771 de J. C.).

[2] On pourra aussi consulter sur Djoûrdjis, fils de Djabrîl, les deux ouvrages suivants : كتاب تواريخ الحكماء, manuscrit de la Bibliothèque impériale, suppl. ar. n° 672, p. 137 à 139; Aboû'l Faradj, *Historia dynastiarum*, ouvrage cité, p. 221 à 224 du texte, et p. 143 à 145 de la traduction.

[3] بختيشوع بن جورجس.

viteur du Christ »; car dans la langue syriaque, *bakht* veut dire « serviteur, » et *Iechoû'*, c'est « Jésus, » sur qui soit la paix[1] ! Bakhtiechoû' égalait son père dans la connaissance de l'art de guérir et dans les différentes pratiques de la médecine. Il a servi Haroûn Arrachîd, et il s'est distingué sous son règne.

Kaïnoûn, l'interprète, dit que, lorsque Moûça Alhâdi tomba malade, il envoya quelqu'un à Djondaïçâboûr pour lui amener Bakhtiechoû'; mais qu'il mourut avant l'arrivée de ce médecin. On raconte qu'il avait réuni ses médecins ordinaires, savoir Aboû Koraich 'Îça, 'Abdballah atthaifoûry[2], et Dâoud, fils de Serâbioûn (Sérapion). Il leur tint ce langage : « Vous prenez mes trésors et mes cadeaux, et au moment critique, vous m'abandonnez. » Aboû Koraich répondit : « Il est de notre devoir de faire tous nos efforts; mais c'est Dieu seul qui sauve. » Le calife se mit en colère, et Rabî' lui dit : « On m'a parlé d'un médecin habile, qui se trouve à Nahr Sarsar[3], et

[1] Ibn Aby Ossaibi'ah n'est pas le seul qui ait adopté cette étymologie; mais elle ne me semble pas bien fondée En effet, *Bakht* est un mot persan qui signifie sort, bonheur, *Iechoû'* est bien syriaque ou hébreu (יֵשׁוּעַ, pour יְהוֹשֻׁעַ), et c'est le nom propre de Josué, Jésus, etc. Le sens paraît donc être « Le bonheur de Jésus. »

Je dois ajouter qu'Assemani (*Bibliotheca orientalis*, *passim*, et t III, 1re partie, p. 213) donne *Bochtjesu*, et écrit ce mot avec les lettres syriaques ܒܘܟܬܝܫܘܥ, ou Boûkhtiechoû'

[2] Ce mot est tiré probablement de طيفور, qui est un endroit de la ville de Bagdad. Thaifoûr est aussi un nom propre d'homme, etc.

[3] Sarsar, vulgairement Sursur, était une petite ville située tout près de Bagdad, et à la distance de deux lieues environ. Quant à

qui s'appelle 'Abdïechoû' (le serviteur de Jésus), fils de Nasr. » Hâdi ordonna de le faire venir, et de couper le cou des médecins ordinaires. Rabî' ne fit pas cette dernière chose; car il savait que l'intelligence du calife était altérée par l'effet de la maladie grave dont il était affligé; d'ailleurs, il n'avait rien à craindre de celui-ci. Mais il envoya à Sarsar, afin de faire venir à Bagdad ledit médecin.

Au moment où 'Abdïechoû' entra chez Moûça (Alhâdi), le malade lui dit : « As-tu vu l'urine? » — « Oui, certes, ô prince des croyants. Je vais te préparer un médicament composé que tu prendras, et neuf heures après, tu seras guéri et délivré. » Il sortit de chez le calife, et il dit aux médecins : « N'ayez aucune inquiétude; car dans ce jour même vous retournerez à vos demeures. » Hâdi avait donné ordre de payer à 'Abdïechoû' dix mille drachmes, qui devaient servir à acheter le médicament. 'Abdïechoû' prit cette somme et l'envoya chez lui; il fit venir des drogues, il réunit les médecins tout près du lieu où se trouvait le malade, et il leur dit : « Pilez ces substances, afin que le calife entende et que son esprit se calme; vers la fin de la journée, vous serez en liberté. » Toutes les heures, Hâdi appelait le médecin et lui demandait le remède; mais il lui répondait : « Le voici; tu entends le bruit du pilon. »

نهر صرصر, ou le canal de Sarsar, c'était un cours d'eau qui mettait en communication l'Euphrate avec le Tigre. Il se trouvait entre Nahr 'Içâ et Nahr Almalic. (Cf. Aboû'l Fédâ, *Géographie*, édition citée, p. 303.)

Alors le malade se taisait. Quand les neuf heures furent écoulées, le calife mourut, et les médecins furent délivrés. Cela eut lieu dans l'année 170 de l'hégire (786 de J. C.).

Kaïnoûn rapporte encore que, l'an 171 de l'hégire, Haroûn Arrachîd fut atteint d'une forte céphalalgie. Il dit à Yahia, fils de Khâlid[1] : « Ces médecins-ci ne font rien de bien. » Yahia répondit : « Ô prince des croyants, Aboû Koraïch a été le médecin de ton père et de ta mère. » — « Il n'est nullement versé dans l'art de guérir; mais je l'honore, à cause de la considération dont il jouit depuis fort longtemps. Il faut absolument que tu me trouves un médecin habile. » — « Quand ton frère Moûça a été malade, ton père a envoyé à Djondaïçâboûr pour faire venir de là un individu nommé Bakhtiechoû'. » — « Pourquoi l'a-t-il laissé partir? » — « Lorsque ton père a vu que 'Îça Aboû Koraich, ainsi que ta mère, lui en voulait, il lui a donné la permission de retourner dans son pays. » — « Envoie tout de suite des gens en poste, pour l'amener, s'il vit. » Peu de temps après cela, Bakhtïechoû' l'ancien, fils de Djoûrdjis, arriva; il fut présenté à Haroûn Arrachîd, et le salua en arabe et en persan. Le calife sourit, et il dit à Yahia, fils de Khâlid : « Tu es éloquent[2]; or, parle avec lui, afin que j'entende sa conversation. » Yahia répondit :

[1] Il est presque superflu d'avertir qu'il s'agit ici du célèbre vizir de l'illustre famille de Barmec ou des Barmékides.

[2] Ou plus littéralement « Tu es un logicien ou un dialecticien, » انت منطقي.

« Il vaut mieux que nous appelions les médecins. » Il les fit venir, en effet; c'étaient Aboû Koraïch 'Îça, 'Abdallah atthaïfoûry, Dâoud, fils de Sérapion, et Sergius.

Lorsque ces derniers furent en présence de Bakhtïechoû', Aboû Koraïch dit : « Ô prince des croyants, il n'y a point parmi nous un individu qui puisse discuter avec ce personnage; car il est l'essence même du discours; lui, son père, son aïeul, et toute sa race, ce sont des philosophes. » Alors Rachîd dit à un de ses domestiques : « Présente à Bakhtïechoû' de l'urine d'une bête de somme, afin que nous le mettions à l'épreuve. » Le serviteur sortit, puis il apporta l'urinal; Bakhtïechoû' l'ayant examiné, dit : « Ô prince des croyants, ce n'est point là de l'urine humaine. » Aboû Koraïch répondit : « Tu te trompes[1], c'est l'urine de la favorite du calife. » Bakhtïechoû' répliqua : « A toi je dirai, ô cheïkh respectable, qu'aucune créature humaine n'a jamais rendu cette eau. Si la chose est telle que tu le dis, cette favorite du calife est devenue un quadrupède. » Rachîd dit : « Comment as-tu su que ceci n'était pas de l'urine humaine? » Bakhtïechoû' répondit : « Ce liquide n'a pas la consistance, ni la couleur, ni l'odeur de l'urine de l'homme. » Le calife reprit : « Sous la direction de qui as-tu étudié? » Le médecin répondit : « Sous la direction de mon père Djoûrdjis. » Les autres médecins dirent à Rachîd : « Son père s'appelait, en effet, Djoûrdjis, et il n'y

[1] A la lettre : Tu as menti; كذبت.

avait pas son pareil dans son temps. Aboû Dja'far Almansoûr l'honorait extrêmement. » Ensuite le calife se tourna vers Bakhtïechoû', et il lui demanda : « Que conseilles-tu de faire manger à celui qui a rendu cette eau [1] ? » Le médecin répondit : « De l'orge de la meilleure qualité. » Rachîd se mit à rire beaucoup; puis il fit donner au médecin un vêtement d'honneur, beau et riche, ainsi qu'une forte somme d'argent. Il dit : « Bakhtïechoû' sera le chef de tous les autres médecins, ou l'archiatre . ils l'écouteront et ils lui obéiront. »

Bakhtïechoû', fils de Djoûrdjis, a composé les deux ouvrages suivants : 1° Une collection médicale, en abrégé; 2° Le livre dit Mémorial, qu'il a rédigé à l'usage de son fils Djabrîl [2].

Djabrîl, fils de Bakhtïechoû', fils de Djoûrdjis.

Il avait un mérite reconnu, il excellait dans la pratique de l'art de guérir, il était d'un esprit élevé, d'un sort heureux, favorisé par les califes, qui l'ont tenu en grande considération, et qui l'ont comblé de bienfaits. Les trésors qu'ils lui ont donnés, aucun autre médecin que lui ne les a obtenus.

Kaïnoûn, l'interprète, dit que, l'an 175 de l'hégire (791-792 de J. C.), Dja'far, fils de Yahia, fils

[1] صاحب هذا الماء

[2] On trouve des détails sur Bakhtïechoû', fils de Djoûrdjis, dans les deux ouvrages qui suivent : le كتاب تواريخ الحكماء, manuscrit cité, p. 86 à 88, Aboû'l Faradj, *Hist. dynast.* ouvrage cité, p. 235 du texte, et p. 152 à 153 de la traduction.

de Khâlid, fils de Barmec, tomba malade, et que Rachîd ordonna à Bakhtïechoû' de lui donner ses soins et de le traiter. Quelques jours après cela, Dja'far dit au médecin : « Je voudrais que tu me choisisses un praticien habile, afin que je puisse l'honorer et lui faire du bien. » Bakhtïechoû' lui répondit : « Mon fils en sait plus que moi, et nul autre médecin ne saurait l'égaler. » — « Fais-le venir près de moi. » Lorsqu'il fut arrivé, il soigna Dja'far pendant trois jours, et le malade guérit. Dja'far l'aima comme sa propre personne ; il ne pouvait pas rester une heure sans lui, il mangeait et buvait en sa compagnie.

Dans ce temps-là, une favorite de Rachîd s'allongea, s'étendit, par lassitude ou envie de dormir ; elle éleva son bras[1], qui resta étendu, sans qu'il lui fût possible de le ramener à elle. Les médecins la traitèrent par les onctions et les onguents, ce qui ne produisit aucun effet avantageux. Rachîd dit alors à Dja'far, fils de Yahia : « Cette jeune fille reste ainsi avec sa maladie ! » Dja'far répondit : « J'ai un médecin expert, le fils de Bakhtïechoû' ; appelons-le, et parlons-lui au sujet de cette affection ; peut-être a-t-il un moyen de la guérir. » Le calife ordonna de le faire venir, et quand le médecin fut devant lui, Rachîd dit : « Quel est ton nom ? » — « Djabrîl. » — « Que connais-tu en fait de médecine ? » — Je sais refroidir ce qui est chaud, réchauffer ce qui est froid, humecter ce qui est sec, et sécher ce qui est humide. » Le calife sourit et dit : « C'est là tout ce qu'on peut

[1] Ou ses bras ? يدها ويدين.

demander à l'art médical. » Il lui fit connaître ensuite l'état de la jeune fille, et Djabrîl lui dit : « Si tu promets de ne pas te mettre en colère contre moi, ô prince des croyants, je possède un expédient pour guérir cette infirmité. » — « Quel est-il? » — « Tu feras venir ici la jeune personne, en présence des assistants, afin que je fasse ce que je désire; mais tu auras de la patience à mon égard, et ne te hâteras pas trop de te fâcher. » Rachîd donna ordre d'amener la jeune fille, et lorsque Djabrîl la vit, il courut à elle, il lui prit la tête et l'inclina, il toucha la queue de sa robe, comme s'il avait l'intention de la découvrir. La jeune personne fut troublée, et par l'excès de la pudeur et de la commotion, ses membres se relâchèrent, elle porta ses mains en bas et saisit le pan de sa robe. Djabrîl dit « La voilà guérie, ô prince des croyants. » Rachîd dit alors à sa concubine. « Étends tes bras, le droit, comme le gauche. » Elle le fit, et Rachîd, ainsi que toutes les personnes présentes, furent surpris. Le calife commanda à l'instant de donner à Djabrîl cinq cent mille drachmes, il le tint en grande considération, et le nomma chef de tous les autres médecins.

Djabrîl ayant été interrogé sur la cause de cette maladie, répondit « Cette femme, au moment du coït, a eu une humeur ténue, qui s'est versée dans ses membres, par suite de l'agitation et de l'expansion de la chaleur. Comme il arrive que le mouvement occasionné par la copulation s'arrête tout à coup, ce qui est resté de cette humeur s'est coagulé

dans l'intérieur de tous ses nerfs ou tendons, et n'a pu être dissous que par un mouvement de la nature du premier. Mon moyen a consisté à dilater la chaleur, de sorte que l'excédant de ladite humeur a pu se liquéfier[1]. »

Kainoûn rapporte que la position de Djabrîl se raffermissait de plus en plus, au point que Rachîd dit aux gens qui l'entouraient : « Tous ceux qui auront besoin de quelque chose de moi, qu'ils en parlent à Djabrîl; car je ferai tout ce qu'il implorera de moi et tout ce qu'il me demandera. » Les chefs allaient trouver ce médecin dans toutes leurs affaires, de sorte que sa situation se renforçait. Depuis le jour où il commença à servir Rachîd, et jusqu'à ce que quinze années fussent écoulées, ce calife n'avait jamais été malade, et il avait toujours favorisé Djabrîl. Mais vers la fin de sa vie, et au moment où il arrivait à Thoûs, Rachîd fut atteint de l'affection dont il mourut. Lorsque son mal eut acquis de la gravité, il dit au médecin : « Pourquoi ne me guéris-tu pas? » Djabrîl répondit : « Je t'avais sans cesse défendu de manger trop d'aliments divers à la fois, et je t'avais dit depuis longtemps de te modérer dans les plaisirs

[1] On s'aperçoit bien que cette explication n'est pas satisfaisante. Je dirai même qu'elle est du genre de celles dont Molière devait plus tard se moquer avec juste raison. Djabrîl aurait dû parler à peu près ainsi « Cette jeune femme était affectée d'une luxation incomplète du bras ou de l'épaule. La frayeur subite que je lui ai occasionnée à dessein a relâché ses muscles, et lui a permis ainsi de surmonter la résistance qu'ils opposaient à la réduction des parties déplacées »

sexuels; mais tu ne m'as pas écouté. Maintenant je t'avais prié de retourner dans ton pays; car il convient davantage à ton tempérament, et tu n'as point non plus suivi mon conseil. Ta maladie est dangereuse; espérons que Dieu te fera la grâce de te rétablir. » Le calife ordonna d'emprisonner Djabrîl.

On informa Rachîd qu'il y avait en Perse un évêque, lequel était instruit dans la médecine, et il envoya quelqu'un pour le lui amener. Quand il fut arrivé, il examina le malade, et lui dit. « Celui qui t'a traité n'a pas connu ton mal. » Ces paroles augmentèrent l'éloignement du calife pour Djabrîl; mais Fadhl, fils de Rabî'[1], aimait Djabrîl; il voyait bien que l'évêque était un menteur, qui voulait assurer le débit de sa marchandise[2], et il connaissait toute la différence qu'il y avait entre ce dernier et Djabrîl. L'évêque traitait Rachîd, dont la maladie empirait, et il disait au patient : « Ta santé est proche. » Il ajoutait : « Tout ton mal est venu par suite de la faute de Djabrîl. » Or Rachîd donna ordre de le tuer; mais Fadhl, fils de Rabî', n'obéit pas; car il avait désespéré de la vie du calife, et il épargna Djabrîl. Au bout de peu de jours, Rachîd mourut.

Ce fut vers ce temps-là que des douleurs d'entrailles, d'une nature sérieuse, atteignirent Fadhl, fils de Rabî'; de sorte que les médecins avaient perdu

[1] C'était le vizir de Rachîd, après la chute de la famille illustre des Barmékides.

[2] ورای ان الاسقف كذّاب يريد إقامة السوق.

l'espoir de le sauver. Djabrîl le soigna de la manière la plus douce et la plus habile, et Fadhl guérit. Son amitié pour ce médecin augmenta, ainsi que son admiration pour lui.

Kaimoûn raconte encore que, du moment où Mohammed Alamîn fut investi du pouvoir, Djabrîl se présenta à lui, et qu'il fut reçu de la manière la plus favorable. Ce calife l'honora, il lui donna des richesses considérables, et plus abondantes encore que celles que son père Rachîd avait accordées à ce médecin. Amîn ne mangeait, ni ne buvait, sans la permission de Djabrîl. Lorsque la catastrophe fondit sur ce souverain [1], et que son frère Mamoûn s'empara du pouvoir, celui-ci écrivit à son lieutenant dans la capitale, Haçan, fils de Sahl, de se saisir de Djabrîl et de l'emprisonner; car ce médecin n'avait pas fait la cour à Mamoûn après la mort de son père Rachîd, et il s'était rendu près de son frère Amîn. Haçan, fils de Sahl, le fit arrêter.

L'année 202 de l'hégire (817-818 de J. C.), Haçan, fils de Sahl, fut affligé d'une maladie fort grave. Il fut traité par les médecins; mais il n'en ressentit aucune suite avantageuse. Alors il fit sortir Djabrîl de sa prison, pour qu'il le soignât; et, en effet, il le médicamenta et le guérit en peu de jours. Haçan lui donna en cachette des sommes énormes, et il écrivit à Mamoûn pour l'informer de son affection et de la manière dont il en avait été délivré,

[1] فلمّا كان من الامين ما كان.

grâce à Djabrîl. Il lui demandait comment il devait agir envers celui-ci; et Mamoûn lui répondit de lui pardonner.

Quand Mamoûn fit son entrée dans la métropole, l'année 205 de l'hégire (820 de J. C.), il ordonna à Djabrîl de rester chez lui et de ne point servir à la cour. Il se fit amener le médecin Mîkhâîl, gendre de Djabrîl, il le mit à la place de ce dernier, il l'honora beaucoup, pour contrarier Djabrîl et lui tendre des piéges[1].

L'année 210 de l'hégire (825-826 de J.C.), Mamoûn fut atteint d'une maladie très-grave; les médecins les plus notables le traitèrent, et il ne s'en trouva pas mieux. Il dit à Mîkhâîl: « Les médicaments que tu me donnes augmentent mon mal; rassemble les docteurs, et consulte avec eux sur mon état. » Son frère, Aboû 'Îça, lui dit: « Ô prince des croyants, faisons venir Djabrîl; car il connaît nos tempéraments depuis notre enfance. » Le calife ne fit pas attention à ces paroles; et son autre frère, Aboû Ishak, lui amena Ioûhanna, fils de Mâcéoueih. Le médecin du calife, Mîkhâîl, repoussa Ioûhanna, il en fut jaloux et l'injuria. Quand les forces de Mamoûn furent tellement diminuées, qu'il ne pouvait même plus prendre les remèdes, les assistants lui rappelèrent Djabrîl, et il commanda de le faire venir. Ce médecin changea tout à fait la méthode du traitement, le mal diminua dès le lendemain et trois jours après

[1] كمادا لجبريل

le malade était bien. Mamoûn s'en réjouit beaucoup, et au bout d'un temps assez court, il guérit complétement. Djabrîl lui permit de manger et de boire, et il obéit. Son frère Aboû 'Îça, qui était assis avec le calife, et qui buvait avec lui, dit. « Comment pourrait-on ne pas honorer cet homme (Djabrîl), dont on ne saurait trouver le pareil? » Mamoûn lui fit donner un million de drachmes, mille mesures de froment[1], et lui rendit tout ce qu'il lui avait saisi, en fait de biens meubles et immeubles. Lorsque le calife adressait la parole à Djabrîl, il le surnommait Aboû 'Îça Djabrîl, et il l'honorait plus encore que ne l'avait fait son père. Son illustration devint si éclatante, que toute personne qui était chargée de quelque gouvernement allait rendre hommage à Djabrîl avant d'en prendre possession; ce médecin était comme le père du calife. La situation du médecin Mîkhâîl, gendre de Djabrîl, diminua, et elle fut fort abaissée.

Voici ce que raconte Yoûçuf, fils d'Ibrâhîm : « J'allai voir Djabrîl dans sa maison, située dans l'hippodrome ou sur la place, un jour du mois de juillet. Il était assis devant une table, sur laquelle se trouvaient de jeunes oiseaux, appartenant au genre des gros plumipèdes ou pattus; ils étaient préparés *à la cardibâdj*, avec du poivre[2], et Djabrîl en mangeait.

[1] وبالف كُرّ حنطه. Le mot *corr* vient du grec *κόρος* et cette mesure contenait sept mille cent livres en poids.

[2] وبين يديه المآئدة وعليها فراخ طيور مُسَرْوَلة كبار وقد

Il m'invita à en faire autant; mais je lui dis : « Com-« ment pourrais-je en goûter, à cette époque de l'année, « moi qui ne suis qu'un adolescent? » Djabrîl répondit : « Que penses-tu que soit le régime? » — « L'acte de s'abs-« tenir des aliments nuisibles. » — « Tu te trompes, « ce que tu dis là n'est pas du régime. » Puis il ajouta : « Je n'ai jamais connu personne, tant parmi les grands « que parmi les gens des classes inférieures, qui soit « parvenu à ne pas se servir d'un mets quelconque, « tout le long de sa vie. A moins cependant que ce « mets ne lui ait été absolument antipathique, et qu'il « n'ait jamais pu le supporter. Il arrive qu'un individu « s'abstient de manger telle chose, un certain temps « de sa vie. Plus tard, il est forcé d'en goûter, soit par « manque d'un autre aliment, suite d'une cause quel-« conque, soit pour complaire à un malade qu'il aura « chez lui, ou à un ami qui l'en conjurera, soit enfin « en conséquence d'un vif désir qui lui surviendra. « Quand il en aura pris, après avoir été privé de cette « nourriture pendant un espace fort long, sa nature « y répugnera, la rejettera, la substance avalée pro-« duira plus d'une maladie, et quelquefois même elle

عُملت كردباج بفلفل. La préparation appelée كردباج paraît consister, entre autres choses, à faire d'abord bouillir une volaille, par exemple, et à la rôtir ensuite. Avicenne (t I, p. 101) écrit كردباج, et en parlant de celui qui s'est fait vomir, il dit que la nourriture qui lui convient, c'est le poulet *cardinâdj*, plus trois verres de vin par-dessus وغذاؤه الملائم ايضا فرّوج كردباج وثلاثة اقداح بعده. On peut voir aussi ce que Castell dit de ce mot et d'un autre analogue, dans son Dictionnaire heptaglotte, col. 1800

« occasionnera la mort. Ce qui vaut mieux pour les « corps, c'est de les exercer à faire usage des aliments « nuisibles, afin qu'ils s'y habituent. On doit en « prendre tous les jours un peu, d'une seule espèce, « l'on doit se garder de manger le même jour deux « substances différentes, de mauvaise qualité. Celui « qui a fait usage d'une de ces choses un jour, ne doit « pas y revenir le lendemain. Lorsque les corps se « sont accoutumés à recevoir quelque peu de ces ma- « tières, et que l'homme a besoin ensuite d'en user « en plus grande quantité, la nature ne s'y refuse pas. « Nous voyons, en effet, que les médicaments pur- « gatifs n'agissent que peu, ou même pas du tout, « chez l'individu qui en a fait un long usage, et qui « s'y est habitué. Nous observons aussi chez les Es- « pagnols que, du moment où l'un d'eux veut évacuer « son corps, il prend ordinairement trois drachmes « de scammonée; l'effet qu'il en obtient est pareil à « celui que produit dans notre pays la dose d'une « demi-drachme de cette substance. Puisque les corps « peuvent s'accoutumer aux remèdes, au point de les « empêcher d'agir, ils le pourront bien plus aux ali- « ments, quand même ceux-ci seraient, de leur na- « ture, lourds et nuisibles. »

Yoûçuf dit : « Je rapportai ce récit à Bakhtïechoû', fils de Djabrîl, qui me pria de le lui dicter. Il l'écrivit ainsi lui-même sous ma propre dictée. »

Yoûçuf, fils d'Ibrâhîm, raconte encore ce qui suit. « J'ai su par Soleimân le serviteur, le Khorâçânien, l'affranchi de Rachîd, qu'il se trouvait un jour à Hî-

rah en présence de ce calife, qui mangeait. Il vit entrer 'Aoun Al'ibády, le bijoutier[1], portant un grand plat, dans lequel était un poisson extrêmement gras, et qu'il plaça devant Rachîd. En outre, il y avait une sauce ou farce, préparée pour manger avec le poisson. Le calife voulait goûter de ces choses; mais Djabrîl le lui défendit; il fit signe au maître d'hôtel[2] de les mettre de côté pour lui, et Rachîd s'en aperçut. Quand la table fut desservie, et que Rachîd eut lavé ses mains, le médecin sortit. »

Soleïmân s'exprime ainsi : « Le calife m'ordonna de suivre Djabrîl en cachette, d'examiner ce qu'il ferait, et de l'en informer. J'obéis; mais je suppose que le médecin m'aperçut, à cause des précautions que je lui vis prendre. Il se rendit dans une pièce de la maison d'Aoun, il demanda à manger, et on le servit. Parmi les mets, je reconnus le poisson dont il a été parlé tout à l'heure. Djabrîl fit venir trois timbales d'argent; il mit dans l'une de celles-ci un morceau de poisson, il versa par-dessus du vin de Thîzanâbâdh[3], sans eau, et dit : « Voilà la part de

[1] عون العِبادىّ الجوهرىّ. Rachîd logeait à Hirah dans le palais de ce personnage. Quant au mot Ibad, d'où vient 'Ibady, on sait qu'il désignait surtout les chrétiens habitants de Hîrah et de ses environs; mais on l'appliquait aussi à la population mélangée de cette ville. Plus d'un musulman a été appelé 'Ibâdy.

[2] وغمز صاحب المآئدة. Littéralement : « Il fit signe des yeux au maître de la table. » Peut-être l'auteur veut-il indiquer par ces mots 'Aoun lui-même, qui était, comme on l'a vu, l'hôte ou l'amphitryon du calife.

[3] طيزناباذ était le nom d'un lieu situé entre Coûfah et Kadi

« Djabrîl. » Il mit dans la seconde timbale un morceau de poisson, il versa par-dessus de l'eau à la glace, et dit : « Voilà la part du prince des croyants, « s'il veut manger le poisson seul et sans le mélanger avec d'autres aliments. » Il plaça dans la troisième timbale un morceau de poisson, des fragments de viandes de différentes sortes, du rôti, de la pâte douce, des mets froids, des portions de poulets et des légumes; il versa par-dessus le tout de l'eau à la glace, et dit : « Voilà le manger du prince des « croyants, s'il veut jouir du poisson avec d'autres « mets. » Puis il remit les trois gobelets au maître d'hôtel[1], en lui disant : « Garde-les jusqu'à ce que « le prince des croyants se réveille de sa sieste. »

Soleimân, le serviteur, continue ainsi : « Après cela, Djabrîl se mit à attaquer le poisson, et il en mangea à ventre déboutonné[2]. A mesure qu'il avait soif, il faisait remplir une coupe de vin pur et la vidait; puis il se mit à dormir. Lorsque Rachîd se fut éveillé, il m'appela il me demanda quelle nouvelle j'avais à lui apprendre au sujet de Djabrîl, et si ce dernier avait mangé dudit poisson, ou s'il n'en avait pas goûté. Je lui dis ce qui s'était passé; et le calife ordonna alors d'apporter les trois gobelets. Il vit que celui dans lequel on avait versé le vin pur avait le

ciyyah, à un mille de distance de cette dernière ville. (Cf. *Mérâssid*, édition de M. Juynboll, t. II, p. 219.)

[1] الى صاحب المائدة. Même observation que ci-dessus.

[2] فاكل منها حتّى تضلّع Mot à mot « et il en mangea tant qu'il fut gonflé jusqu'aux côtes. »

poisson tout réduit en miettes ou en bouillie, et qu'il n'en restait aucune partie intacte. Le deuxième, où il avait été versé de l'eau à la glace, montrait son contenu plus que doublé du volume primitif. Quant au troisième gobelet qui renfermait le poisson, les viandes, etc., l'odeur de ces substances s'était altérée, et il en était résulté une forte puanteur. Rachîd me commanda de porter à Djabrîl cinq mille dînârs, et il dit : « Qui pourra me blâmer d'avoir de l'amitié « pour cet homme, lequel me gouverne d'une si belle « manière ? » Je versai cette somme d'argent à Djabrîl. »

L'auteur appelé Ishak, fils d'Aly arrohâouy, dit dans son livre intitulé l'*Éducation du médecin*[1], et sur l'autorité d'Îça, fils de Mâssah, que Ioûhanna, fils de Mâcéoueih, a instruit ce dernier que Rachîd a dit à Djabrîl, fils de Bakhtiechoû', au retour d'un pèlerinage à la Mecque, ce qui suit : « Ô Djabrîl, connais-tu le rang que tu occupes près de moi ? » Il repondit : « Ô mon maître, comment pourrais-je l'ignorer ? » Le calife reprit : « J'ai prié pour toi, par Dieu, pendant la station d'Arafât, et j'ai fait en ta faveur des vœux en grand nombre. » Puis il se tourna du côté des Banoû Hâchim ou sa famille, et il leur dit : « Peut-être désapprouvez-vous ce que je lui ai dit ? » Or ils répondirent : « Ô notre maître, Djabrîl

[1] الرُهاوىّ فى كتاب أَدَب الطبيب. Son nom indique qu'il était de Rohâ, ville de la Mésopotamie. C'était un médecin du v[e] siècle de l'hégire, et l'ouvrage nommé ici se trouve cité dans le *Dictionnaire bibliographique* de Hâdji Khalfah (édit. de M. Gust. Fluegel, t. I, p. 219, n° 333).

est un sujet tributaire (non musulman)[1]. » Le calife reprit : « Oui, mais la santé et la conservation de mon corps dépendent de lui; le bien-être des musulmans est subordonné au mien; par conséquent, leur bon état se rattache à celui de Djabrîl et à sa durée. » Ils répliquèrent : « Tu as dit vrai, ô prince des croyants. »

J'ai extrait d'une chronique les détails que voici · « Djabrîl, fils de Bakhtïechoû', le médecin, dit : « J'achetai un hameau, ou une grande ferme, pour la somme de sept cent mille drachmes; je payai une partie du prix, et l'autre portion resta en arrière. Un jour, j'entrai chez Yahia, fils de Khâlid, qui se trouvait avec ses enfants, et j'étais pensif. » Il me dit : « Je te vois soucieux, qu'as-tu? » — « J'ai fait l'acquisition d'un hameau pour sept cent mille drachmes; j'ai versé une partie de la somme, et je suis débiteur du restant. » Or, Yahia demanda l'encrier, et il écrivit : *On donnera à Djabrîl sept cent mille drachmes.* Il passa le papier à chacun de ses fils, et il y fut ajouté : *trois cent mille drachmes, trois cent mille drachmes*, deux fois. Je dis à Yahia : « Puissé-je me sacrifier pour toi! J'ai déjà payé la plus grande partie de la somme, et ce qui reste est peu de chose. » — « Dépense tout cela dans ce qui te fera « plaisir. » J'allai, tout de suite après, au palais du prince des croyants (Rachîd), qui me dit, aussitôt

[1] فقالوا يا سيّدنا ذمّي.

qu'il m'eut vu : « Quel est le motif de ton retard ? » — « Ô prince des croyants, j'ai été chez *ton père* et *tes frères*, et ils ont agi à mon égard de telle et telle façon ; mais tout ceci n'est que la conséquence de ma place auprès de toi. » — « Et moi, que ferai-je ? » Alors le calife fit venir sa monture, et se rendit chez Yahia, à qui il dit : « Ô mon père, Djabrîl m'a dit « tout ce qui s'est passé. Quel est mon lot, à moi, « parmi tes enfants ? » — « Ô prince des croyants ! « ordonne quelle somme tu veux envoyer au méde- « cin. » Il me fit donner cinq cent mille drachmes. »

Yoûçuf, fils d'Ibrâhîm, le calculateur (astronome ou astrologue), connu sous le nom du *Fils de la nourrice* [1], raconte qu'Oumm Dja'far, fille d'Aboû'l Fadhl [2], avait un local dans le château d'Îça, fils d'Aly, qu'elle habitait [3], et où se tenaient seulement les astrologues et les médecins. Elle ne se plaignait jamais d'aucune maladie à un médecin, sans avoir fait venir tous les gens des deux professions (de l'astrologie et de la médecine), qui l'attendaient dans cet

[1] الحاسب المعروف بابن الدابه

[2] C'est, je pense, Zobaidah, cousine germaine et femme du calife Rachîd, mère de Mohammed Alamîn, etc. Elle était appelée, suivant Ibn Khallican, أمّ جعفر زبيدة بنت جعفر الخ. (Édition de M. de Slane, p. 271).

[3] فى قصر عيسى بن علىّ الذى كانت تسكنه. Tous les manuscrits, excepté le ms. 674, donnent الذى كان يسكنه, ce qui se rapporterait à 'Iça, fils d'Aly. Ce personnage était l'oncle paternel du calife Mansoûr, il est mort l'an 164 de l'hégire, commencé le 6 septembre 780 de J. C., et à l'age de 78 années.

endroit, jusqu'à ce qu'elle vînt. Oumm Dja'far s'asseyait dans l'un ou l'autre des deux lieux qui suivent : soit près de la fenêtre grillée qui domine la grande boutique ou estrade, laquelle est vis-à-vis de la grille et de la première porte du palais ; soit près de la petite entrée, qui est en face de la mosquée de l'habitation. Les astrologues et les médecins se tenaient assis en dehors du lieu où était Oumm Dja'far. Celle-ci manifestait alors ce qu'elle souffrait, et les médecins se consultaient entre eux jusqu'à ce qu'ils tombassent d'accord sur la maladie, ainsi que sur le traitement. Dans le cas d'une divergence dans les opinions, les astrologues intervenaient et parlaient en faveur de l'avis qui leur semblait le meilleur. Ensuite la malade demandait aux astrologues de lui choisir le temps pour la cure. S'ils étaient unanimes en cela, tout était dit, dans le cas contraire, les médecins décidaient la question et se prononçaient en faveur de l'avis, suivant eux, le plus raisonnable. Or, Oumm Dja'far devint malade, au moment où elle décida de faire un nouveau pèlerinage à la Mecque, lequel fut son dernier. Les médecins furent tous d'accord pour proposer de lui tirer du sang des jambes, au moyen des ventouses *scarifiées*. Les astrologues choisirent un jour pour cela, et c'était pendant le mois du jeûne ou de ramadhân. On ne pouvait pratiquer l'application des ventouses que sur le soir. Les astrologues qui avaient émis une opinion différente étaient, entre autres : 1° Alhaçan, fils de Mohammed atthoûcy attamîmy, nommé

Alabahh; 2° 'Omar, fils d'Alfarhân atthabary; et 3° Cho'aïb, l'Israélite[1].

Yoûçuf, fils d'Ibrâhîm, continue en ces termes. « Lorsque Alabahh était indisposé, ou que quelque empêchement lui défendait de se rendre dans la demeure d'Oumm Dja'far, j'y allais pour lui. Je m'y rendis justement le jour où l'on choisit le temps pour mettre les ventouses à Oumm Dja'far. Je vis là un enfant de Dâoud, fils de Sérapion, tout jeune, paraissant à peine avoir vingt ans. Oumm Dja'far avait commandé de l'introduire dans ce lieu avec les médecins, afin qu'il s'y instruisît par sa présence durant les délibérations. Elle avait dit à tous les médecins qui l'entouraient de l'instruire, de le garder avec eux, et de le traiter avec égards, à cause du rang que son père occupait quand il était à son service.

« A mon arrivée, ce jeune homme discutait avec un médecin et moine d'Ahouâz, qui avait été introduit ce jour-là dans la maison d'Oumm Dja'far, sur la question de savoir si l'individu qui se réveille de son sommeil pendant la nuit fait bien ou mal de boire de l'eau. Le fils de Dâoud se mit à dire : « Pour « Dieu! il n'existe pas d'individu plus insensé que ce- « lui qui boit de l'eau en s'éveillant de son sommeil. » Djabrîl arrivait à la porte du palais, au moment où le jeune garçon proférait ces paroles, et, à peine fut-il entré dans la salle, il dit : « Pour Dieu! plus

[1] الحسن بن محمّد الطوسيّ الميميّ المعروف بالابحّ وعمر بن الفرحان الطبريّ وشعيب اليهوديّ ،

« fou que celui-là est l'individu dont les entrailles « sont dévorées par le feu, et qui ne l'éteint pas[1]. » Puis il s'avança, et dit : « Qui a tenu le propos que « je viens d'entendre tout à l'heure ? » On lui répondit que c'était le fils de Dâoud; il le gronda à cause de cela, et lui dit : « Ton père occupait un poste il« lustre dans l'art médical, et tu parles comme je viens « d'écouter ? » Le jeune homme lui répondit : « On « dirait, puisse Dieu t'élever en gloire et en puissance ! « que tu permets d'avaler de l'eau, pendant la nuit, « quand on se réveille de son sommeil. » Djabrîl reprit : « Pour ce qui est de l'homme à tempérament « chaud, de celui dont l'estomac est sec, et de celui « qui a soupé et mangé des mets salés, je leur per« mets cette boisson. Je la défends, au contraire, à « ceux qui ont l'estomac humide, et aux gens qui ont « de la pituite salée; car, par cette abstinence, ils « peuvent guérir des humidités de leurs estomacs, et « une partie de leur pituite salée absorbera l'autre et « la détruira. »

« Toutes les personnes présentes à cette séance gardèrent le silence, toutes, excepté moi, qui dis à Djabrîl : « Ô Aboû 'Îça, il reste une observation à « faire. » — « Laquelle ? » — « Il faudrait que celui « qui a soif connût la médecine comme toi et sût que « sa soif provient d'amertumes ou bien de pituite sa-

[1] احمق والله منه من يتضرم نارٌ على كبده ولم يطفئها. Tous les manuscrits portent ممّن, au lieu de مَن; ils donnent aussi ولم يطفها.

« lée. » Djabrîl se mit à rire, puis il me dit : « Lorsque « tu seras altéré pendant la nuit, mets tes pieds hors « de ta couverture et attends quelques instants. Si ta « soif augmente, c'est qu'elle est l'effet d'un échauf- « fement ou d'une alimentation qui exige qu'on boive « de l'eau; et alors bois-en. Si, par contre, ta soif di- « minue un peu, abstiens-toi de boire de l'eau, car « ce qui t'altère, c'est de la pituite salée. »

Yoûçuf [1], fils d'Ibrâhîm, rapporte qu'Aboû Ishak Ibrâhîm, fils d'Almahdy, interrogea Djabrîl sur la maladie nommée *werchekîn*, et qu'il répondit : « C'est là un terme que les Persans ont formé des deux mots *fracture* et *poitrine*. Cette dernière, en bon persan, se dit *wer*, vulgairement *ber;* fracture ou rupture se dit *echkîn;* quand les deux mots sont réunis, on dit *werchekîn*. C'est cette maladie singulière qui fait désirer que la poitrine soit rompue [2].

[1] Deux seuls manuscrits, le ms. 673 et le ms. 674, ont le fragment qui commence ici, et qui finit p. 163, l. 20.

[2] Voici en partie le texte de ce passage. عن علّه الورشكبن فقال هو اسم ركّبه الفرس من الكسر والصدر واسم الصدر بالفارسيّة الفصيحة ور والعامّة تسمّيه بر واسم الكسر اشكين فاذا اجمع اللفظان كانا ورشكبن اى هذه العلّة من العلل التى يجب ان تكسر عليها الصدر الخ،

Je fais d'abord observer : 1° que le ms. 673 porte ورسكين et اسكين, 2° que fracture, en persan, se dit شكستن ou شكستگى, etc., mais non pas, que je sache, اشكبن, ni اسكبن, 3° que les deux manuscrits donnent irrégulièrement اللفطبن ; et 4° que tous les deux aussi portent bien يجب, que j'ai par conséquent lu, au passif,

Elle ne dure jamais longtemps chez un individu, et il est bientôt rétabli de ce mal. Mais celui qui en guérit n'est point en sûreté contre la récidive pendant un an, à moins qu'il ne lui survienne une perte de sang considérable, que la nature rejette soit par le nez, soit par les parties inférieures, et cela durant la maladie, ou après celle-ci, et avant que l'année ne soit révolue. Si cet événement a lieu, il est alors garanti contre la récidive. » Aboû Ishak fit, comme un homme étonné : « Une année ! » Djabrîl répondit : « Oui, Dieu veuille me permettre de me sacrifier pour toi[1] ! Il y a aussi une autre affection que les hommes regardent comme légère, je veux dire la rougeole. Cependant, je crains toute une année la rechute de celui qui en a été atteint, si à la fin de la maladie il n'a pas souffert d'un cours de ventre qui ait failli l'emporter, ou s'il ne lui est pas survenu un gros furoncle ou bien un abcès. Dans le cas où l'une de ces choses arrive, je suis en sûreté à l'égard du malade. » Yoûçuf raconte encore que Djabrîl entra un jour chez Aboû Ishak, sur la fin d'une maladie dont

يكب. On pourrait être tenté de croire que la vraie leçon soit يجب. Avec celle-ci, il me serait très-difficile de conjecturer de quelle maladie l'auteur veut parler, dans ce qu'on a vu jusqu'ici et dans ce qui suit. Devrait-on alors penser à l'hémoptysie?

Je soupçonne plutôt qu'il s'agit de l'angine de poitrine ou sternalgie (*angor, angina pectoris*), et que les derniers mots du texte cité ci-dessus font allusion à la constriction douloureuse et à l'angoisse extrême dont souffre l'individu atteint par ce mal, et qui lui font désirer, pour ainsi dire, que sa poitrine fût dilatée ou ouverte.

[1] جعلني الله فداك.

ce dernier avait souffert. Il lui avait déjà permis de faire usage de la grosse viande, et lorsque ce médecin fut introduit, il vit qu'on avait placé devant Aboû Ishak une sorte de mets tendre ou de bouillie, faite avec de l'orge mondé (كشكية رطبة); Djabrîl ordonna de l'emporter. Yoûçuf poursuit en ces termes: « Or je lui en demandai le motif, et il me répondit: « Je « n'ai jamais permis à un calife [1] qui a eu la fièvre « un seul jour de manger de cette préparation d'orge « (الكشك) pendant une année entière. » Aboû Ishak dit: « De quelle préparation veux-tu parler[2]? De « celle où entre du lait, ou de celle sans lait? » Djabrîl reprit: « Celle qui ne contient pas de lait, je la « défends durant un an; et, suivant les règles que la « médecine prescrit, il ne faut point permettre l'u- « sage de celle faite avec du lait, si ce n'est après « trois ans révolus. »

Maïmoûn, fils de Haroûn, rapporte ce qui suit, comme le tenant de Sa'îd, fils d'Ishak, le chrétien, auquel Djabrîl, fils de Bakhtiechoû' aurait dit: « J'étais avec Rachîd, à Rakkah, et il avait avec lui ses deux fils, Mamoûn et Mohammed Alamîn. Rachîd

[1] Pour l'intelligence de ce passage, il est bon de se rappeler qu'Aboû Ishak Ibrâhîm, fils d'Almahdy, fut, dans une révolte, proclamé calife à Bagdad, sous le nom d'Almobârec, ou le béni. Ce fut en l'année 202 de l'hégire, et pendant que son neveu, le calife Mamoûn, se trouvait absent dans le Khorâçân. Le pouvoir d'Ibrâhîm dura à peine deux années. (Cf. Abulfedæ *Ann. musl.* ouvrage de Reiske, édition de Adler, t. II, p. 115, 117 et 121.)

[2] اى الكشكين اردت.

était un homme corpulent; il mangeait et il buvait beaucoup. Un jour, il avala bon nombre de mets différents, puis il se rendit aux commodités et perdit connaissance. On le fit sortir, sa syncope ou sa défaillance augmenta, et on le crut mort. Alors on m'envoya quérir; j'arrivai, je tâtai l'artère, et trouvai son pouls voilé ou latent[1]. Quelques jours auparavant, il s'était plaint de pléthore et d'agitation dans le sang. Je dis aux assistants : « Il se meurt, et il n'y a rien « de mieux à faire que de lui appliquer les ventouses « à l'instant même. » Mamoûn y consentit, et fit venir le chirurgien. Je fis asseoir le malade; lorsque les ventouses eurent été posées sur lui et qu'elles eurent attirées les humeurs[2], je vis l'endroit rougir. Ceci me satisfit beaucoup, et je connus, par là, que le patient vivait encore. Je dis au chirurgien : « Scarifie; » il fit les incisions, et le sang s'échappa. Je me prosternai pour rendre grâce à Dieu; à mesure que le sang sortait, Rachîd remuait la tête, son teint s'animait, enfin il parla, et dit : « Où suis-je ? » Nous le consolâmes, nous lui donnâmes à manger une poitrine de francolin[3], lui fîmes boire du vin, et ne cessâmes de lui faire respirer de bonnes odeurs et de

[1] نبضًا خفيًّا. Le ms. 674 porte خفيفًا.

[2] Plus littéralement : « Lorsque le chirurgien eut posé les ventouses sur lui et qu'il les eut sucées, je vis, etc. » فلمّا وضع المَحاجمَ عليه ومصّها.

[3] وغذّيناه بصدر دُرّاج. Le ms. 673 porte دجاج, ce serait peut-être alors la poitrine, ou le blanc de poulet.

placer des parfums dans ses narines que les forces ne fussent revenues. Il fit entrer ses gens près de lui, et Dieu lui rendit la santé [1].

« A peine quelques jours s'étaient écoulés, que le calife fit appeler le chef de ses gardes (صاحب حرسه), et lui demanda à combien se montait son traitement annuel; celui-ci répondit qu'il était de trois cent mille drachmes. Rachîd fit la même question au commandant de ses gendarmes ou satellites (صاحب شُرَطه), et il apprit que cet officier recevait cinq cent mille drachmes. Il voulut savoir le revenu de son chambellan, qui était d'un million de drachmes. Alors Rachîd me dit: « Nous ne t'avons pas fait justice, car le traitement de ceux-ci est tel qu'ils viennent de dire; pourtant, ils ne me garantissent que des hommes. Tu me préserves des maladies et des infirmités, et ton revenu ne se monte qu'à la somme que tu m'as déjà mentionnée. » En conséquence, il ordonna de m'allouer, en champs, le revenu d'un million de drachmes, mais je lui dis: « Ô mon maître, je ne désire pas avoir des terres en fief; donne-moi plutôt de quoi acheter des fermes. » Rachîd me contenta, et j'acquis avec ses largesses des domaines qui me rapportent un million de drachmes. Toutes mes fermes, ce sont des propriétés à moi, et non point des biens-fonds dont je perçoive seulement le revenu comme apanage [2]. »

[1] Il est probable que la maladie que Djabrîl a eu à traiter ici était une congestion sanguine à la tête, ou, en d'autres termes, un coup de sang.

[2] Tout ce qui suit, jusqu'à la p. 171, l. 9, n'est donné que par les deux mss. 673 et 674.

Yoûçuf, fils d'Ibrâhîm, dit tenir d'Aboû Ishak Ibrâhîm, fils d'Almahdŷ, que Djabrîl se réfugia chez lui lorsque la populace pilla sa maison, sous le califat de Mohammed Alamîn. Aboû Ishak le garda dans son palais, et il le protégea contre ceux qui voulaient le tuer. Aboû Ishak s'exprime ainsi : « J'ai vu de la part de Djabrîl une telle poltronnerie honteuse, un dépit si grand pour les biens qu'il avait perdus, et un chagrin si cuisant, que je ne soupçonnais pas qu'une personne pût éprouver pour ses richesses un attachement aussi fort que celui de ce médecin. » Aboû Ishak dit encore : « Quand les *Moubayydhah* ou les Blancs se soulevèrent[1], et que les Alides parurent à Basrah et Ahouâz, Djabrîl vint à moi tout joyeux, comme si on lui avait donné cent mille dînârs. Je lui dis : « Je vois qu'Aboû 'Îçâ est « content. » Il répondit : « Oüi, par Dieu! je suis con- « tent, et je suis la joie même[2]. » Je lui demandai la cause de son bonheur, et il reprit : « Les Alides se « sont emparés de mes fermes, où ils ont mis un fa- « nal ou autre signe[3]. » Je répliquai : « Que ton af-

[1] فلمّا نارت المبيّضة. On sait que ces sectaires avaient reçu ce nom, ou bien celui analogue de مبيّضون, parce qu'ils affectaient de porter des vêtements blancs, pour faire opposition à la couleur de ceux des Abbâcides et de leur partisans, qui était la noire.

[2] انّي والله لمسرور عين السرور.

[3] فقال حاز العلويّة ضياعي وضربوا عليها المنار. Les deux manuscrits donnent à tort صياعه. Pour ce qui est du mot منار, on n'ignore pas qu'il veut dire *signe* en général; il peut aussi indiquer un drapeau, etc.

faire est étonnante ! Le bas peuple a pillé une partie de tes biens, et tu as éprouvé la tristesse que tu connais. Maintenant, les Alides prennent possession de tout ce qui t'appartient, et tu fais paraître une telle joie ? » Djabrîl me répondit ainsi qu'il suit : « Mon affliction pour les crimes de la populace envers moi venait de ce que j'ai été forcé de chercher « un asile, de ce qu'on a porté atteinte à ma dignité[1], « et de ce que ceux qui auraient dû me défendre « m'ont abandonné. La conduite des Alides ne me pèse « pas autant ; car c'est une chose inouie qu'un homme « comme moi puisse vivre sous deux gouvernements « différents, avec la même faveur. Si les Alides n'a- « vaient point agi à l'égard de mes fermes comme « ils ont fait, ils auraient été obligés de donner des « ordres pour que les intendants et les mandataires « dans mes fermes et dans mes campagnes fussent « protégés. Ils savent pourtant que mon dévouement « pour mes maîtres est très-sincère, et que Dieu m'a « fait obtenir par leurs bienfaits tout ce dont ils m'ont « gratifié. Les Alides auraient pu se dire : « Djabrîl ne « manquera pas de nous favoriser pendant le règne

[1] لأنّى أُوسب فى مأمنى وسُلبت فى عِزّى ; telle est la leçon du ms 674. Celle du ms. 673 me semble moins bonne, et la voici لأنّى ارقبت فى مَنامى وساب فى عزّى. Si, dans la première, on lisait مَنامى au lieu de مَأْمنى, le sens pourrait être « Car je reçus les dons pendant mon sommeil, et je fus dépouillé au temps de ma gloire. »

J'ajouterai que ce passage, et celui qui le suit immédiatement, sont écrits d'une façon fort peu claire

« de ses maîtres ; il nous donnera une partie de ses « richesses et nous fera connaître les nouvelles de « ses seigneurs. » Il serait arrivé alors que le sultan, « une fois informé de ces projets des Alides, m'au- « rait fait mourir. Par conséquent, je suis satisfait « que mes fermes aient été séquestrées ou saisies, et « que ma personne, au moins, ait été sauvée du butin « que ces ignorants ont fait de mes biens. Ils n'ont « pas pu arriver à s'emparer de celle-ci. »

Yoûçuf raconte ce qui suit, d'après le serviteur Faradj, connu sous le nom d'Aboû Khorâçân, affranchi de Sâlih, fils de Rachîd, et son mandataire. Faradj s'exprime en ces termes : « Mon maître, Sâlih, fils de Rachîd, était gouverneur de Basrah [1], et son agent ou percepteur dans cette ville, c'était Aboû Arrâzy. Lorsque Djabrîl, fils de Bakhtiechoû', fit rebâtir sa maison, située dans l'hippodrome, il sollicita de mon maître le don de cinq cents pieds des arbres appelés *sâdj* ou *sâdjah* [2]. Chacun de ces arbres valait treize dînârs, et mon maître trouva que le présent aurait été trop considérable. Par conséquent, il dit à Djabrîl : « Pour cinq cents, non ; mais, j'écrirai

[1] قال كان مولاى صالح بن الرشيد على البصره. On doit probablement sous entendre le mot واليًا avant على.

[2] أن يُهدى له خمس مائة ساجه. Il s'agit du bois précieux de l'Inde, nommé aussi *teak* ou *tek* (*tectona grandis*). Roxburgh, parlant de cet arbre, s'exprime ainsi « The wood of this tree, the only useful part of it, has from long experience been found to be by far the most useful timber in Asia, it is light, easily worked, and at the same time both strong and durable. » (*Flora indica*, t. I, p. 601.)

« à Aboû Arrâzy de t'en faire apporter deux cents. » Djabrîl répondit : « Je n'en ai pas besoin du tout. » Faradj continue ainsi : « Or, je dis à mon maître Je pense que Djabrîl médite contre toi un dessein hostile. » Sâlih me répondit : « Je méprise Djabrîl « au suprême degré; car je ne prends aucun de ses « médicaments, et n'accepte nulle cure de sa part. » Peu de temps après cela, mon maître demanda la faveur d'une visite du prince des croyants, Almamoûn (son frère)[1]. Quand ils furent assis, en présence l'un de l'autre, Djabrîl dit au calife : « Je m'a« perçois que ta figure est changée. » Puis il alla à lui, il tâta son pouls et lui dit : « Il faut que le prince « des croyants boive de l'oxymel, et qu'il suspende « toute nourriture, jusqu'à ce que nous sachions de « quoi il s'agit. » Mamoûn suivit le conseil du médecin, qui lui touchait l'artère de temps en temps et qui ne disait rien, jusqu'au moment où ses propres esclaves entrèrent, portant un seul pain rond et mince, ainsi que quelques mets préparés avec des courges, des haricots verts et autres objets de cette sorte. Il dit alors au calife : « Je ne suis pas d'avis « que le prince des croyants goûte aujourd'hui la « moindre partie des chairs d'animaux. Il fera bien « de manger ces aliments-ci, que je lui ai fait ap« porter. » Mamoûn obéit, puis il s'endormit; et aussitôt qu'il fut réveillé de sa sieste, Djabrîl lui dit : « Ô prince des croyants! l'odeur du vin augmente

[1] ثم استزار مولاى امير المؤمنين المأمون.

« l'échauffement; par conséquent, il convient que tu « te retires. » Le calife sortit, et toutes les dépenses que mon maître avait faites furent dès lors complétement perdues. Sâlih me dit : « Ô Aboû Khorâçân, « la différence qui existe entre deux cents et cinq « cents *sâdjah* et la demande d'une visite au calife « (واستزارة الخليفة), ce sont deux choses qui ne s'ac- « cordent point ensemble. »

Yoûçuf dit : « Djoûrdjis, fils de Mîkhâïl m'a rapporté ce qui suit, comme le tenant de Djabrîl, son oncle maternel. Mais j'observerai d'abord que Djabrîl honorait beaucoup ce Djoûrdjis, à cause de ses grandes connaissances. En effet, je n'ai vu dans aucun membre de cette famille (les Bakhtiechoû'), après Djabrîl, personne qui fût plus savant que Djoûrdjis. Il avait aussi beaucoup d'orgueil et une sorte de folie[1]. Djoûrdjis raconte donc que Djabrîl lui a dit avoir une fois blâmé, chez Rachîd, le peu de nourriture qu'il prenait dans un certain moment. Ce fut au commencement du mois de moharram de l'année 187 de l'hégire. Il n'avait vu rien, ni dans les urines du calife, ni dans les battements de son pouls, qui dénotât une maladie et qui rendît ainsi compte de son abstension des aliments. Djabrîl disait à Rachîd : « Ô prince des croyants! ton corps « est sain, et, grâce à Dieu, il est exempt de toute « maladie. Je ne comprends pas pourquoi tu te prives

[1] لانى لم أرَ فى اهل هذا البيت بعد جبريل اعلم منه على عُجْب كان فيه شديد وحمق كثير

« de ta nourriture habituelle. » Djabrîl s'exprime ainsi : « Ayant insisté longtemps près du calife sur ce chapitre, il me répondit : « Je trouve que la ville de « Bagdad n'est pas salubre; mais je ne voudrais pas « maintenant m'en éloigner beaucoup. Connaîtrais- « tu un lieu, dans les environs, dont l'air fût pur? » Je lui dis : « Hîrah, ô prince des croyants ! » Il répliqua : « Nous y avons déjà été plusieurs fois, et « nous avons incommodé 'Aoun Al'ibâdy, pendant « notre demeure dans son pays; d'ailleurs, Hîrah est « encore trop éloignée. » Je répliquai : « Ô prince des croyants ! Anbâr est une cité saine, elle est tout près de Bagdad, et son climat est meilleur que celui de Hîrah[1]. » Rachîd s'y rendit, mais il ne mangea pas plus qu'il ne faisait précédemment; au contraire, il mangea même moins. Il jeûna tout à fait le jeudi, deux jours et une nuit avant qu'il fît mourir Dja'far.

« Au soir, le calife, encore à jeun, fit venir Dja'far à son souper; mais Rachîd toucha à peine aux aliments. Dja'far lui dit : « Ô prince des croyants ! « si tu mangeais un peu plus? » Il répondit : « Je le « pourrais, si je voulais; seulement, j'aime mieux « passer la nuit avec l'estomac léger, pour éprouver « demain matin l'envie de manger, et prendre un « repas avec mes femmes. » Le vendredi, de bonne heure, le calife monta à cheval pour aller respirer

[1] فالانبار طيّبة وظهرها واصحّ هوآء من الحيره Peut être faudrait-il traduire ainsi : « Anbâr est un lieu sain, de même que son extérieur, etc. »

l'air, et Dja'far, fils de Yahia, alla avec lui à cette promenade. Je vis Rachîd introduire sa main dans la manche de Dja'far jusqu'à ce qu'elle touchât son corps, puis le serrer contre lui, l'embrasser et baiser ses yeux. Il chemina plus de mille coudées, tenant toujours sa main dans celles de Dja'far. De retour à son pavillon, le calife dit à Dja'far : « Par « ma vie, ne boiras-tu pas du vin ce matin, et cette « journée ne sera-t-elle point pour toi une journée « de plaisir? Quant à moi, je serai occupé avec ma « famille. » Après cela, il me dit : « Ô Djabrîl ! je « mangerai, moi, avec mes femmes, tu tiendras « compagnie à *mon frère*, et jouiras de son bonheur. » Je partis avec Dja'far, qui fit servir le repas, et nous mangeâmes. Il fit venir Aboû Zaccâr, le chanteur aveugle [1], et aucune autre personne n'assista à notre festin. Je vis les serviteurs entrer tour à tour et parler à Dja'far en secret. Il soupirait alors, et disait : « Malheur à toi ! ô Aboû 'Içа, le prince des croyants « n'a pas encore goûté de nourriture. Par Dieu ! je « crains qu'il n'ait une maladie qui l'empêche de « manger. » Toutes les fois que Dja'far voulait vider une coupe, il disait à Aboû Zaccâr de lui chanter les vers suivants :

Ce fut lorsque les fils de Moundhir [2] eurent fini leur temps, ici où le moine a bâti l'église,

[1] واحضر ابا زكّار الاعمى المغنّى. Cet Aboû Zaccâr était un chanteur et poete de Bagdad, attaché à la famille des Barmékides, et très-dévoué à celle-ci.

[2] Ces Manâdhirah, ou les Moundhir, étaient des rois de Hîrah

Qu'ils se trouvèrent un beau jour sans que, vraiment, nul homme timide eût rien à craindre d'eux, ni aucun solliciteur. rien à espérer

Leurs vêtements étaient de l'étoffe nommée *khazz*[1], et personne n'avait pour eux importé la laine.

. On aurait dit que leur cadavre était un jouet; un seul cavalier l'amenait à mes briques[2].

« Aboû Zaccâr lui chantait cette mélodie; et Dja'far ne lui en demandait point d'autre[3]. Nous conti-

avant l'époque musulmane. Quelques-uns d'entre eux avaient embrassé le christianisme.

[1] مِن الخَزّ. Ce mot *khazz* indique souvent une sorte de filoselle quelquefois, une étoffe précieuse soie et laine; dans d'autres cas, un drap de laine ou de castor, plus ou moins fin.

[2] الى لِبْنِى. Par ces mots, l'auteur entend peut-être un tombeau, dont ces vers étaient l'épitaphe. *Libn* signifie « carreaux de brique, plaques, etc. »

Voici maintenant le texte de ces distiques, qui sont du mètre سريع :

ين ... المنذرين انقضوا   بحيث شاد البيعة الراهبُ
...حوا ولا يرهبهم راهبٌ   حقا ولا يرجوهمُ راغبُ
...كان من الخزّ لبوسهم   لم يجلب الصوفَ لهم جالبُ
...كانّما جُثّتهم لُعْبة   سار الى لبنى بها راكبُ

[1] Pour bien saisir le sens de ces vers, et pour apprécier convenablement le degré d'importance qu'ils ont dans cet endroit, il faut connaître ce qui suit : quelque temps avant l'époque dont il est parlé ici, Dja'far revenait avec Rachîd du pèlerinage de la Mecque et il s'était déjà aperçu d'une sorte de froideur du calife envers lui. Ils se trouvaient à Hîrah, et Dja'far entra par hasard dans une église, où il vit une pierre, avec une inscription qu'il ne sut pas bien déchiffrer. Il eut l'idée d'en tirer un présage, favorable ou funeste, sur ce qui lui arriverait avec Rachîd, il fit venir des experts

nuâmes ainsi jusqu'à ce que l'on eût fait la dernière prière du soir ou celle de la nuit close [1]. Puis, nous vîmes arriver Aboû Hâchim Masroûr, l'ancien, accompagné de khalîfah (lieutenant) Harthamah, fils d'A'ÿan [2], qui avait avec lui beaucoup de soldats. Khalîfah Harthamah saisit avec sa main celle de Dja'-

pour interpréter ces caractères, et ils lui lurent quatre vers, dont les deux premiers sont analogues aux deux premiers des quatre distiques qu'on a vus ci-dessus. On devine aisément que Dja'far en fut attristé; en effet, il s'écria : «Nous sommes perdus», et il n'oublia pas cette inscription.

Ces détails se trouvent dans Ibn Khallicân, empruntés à Ibn Badroûn, ainsi que les quatre vers dont je viens de parler. (*Biographies,* édition de M. de Slane, p. 160 à 161.) Les deux premiers étant, sauf des variantes, pareils à ceux de mon texte, il est inutile de les donner, mais les deux autres en diffèrent totalement, et les voici :

تنمّ بالمسك ذواريهمُ والعنبر الورد له فاطبٌ
فاصبحوا اكلاً لدود الثرى وانقطع المطلوب والطالبُ

Traduction

Leurs cheveux répandaient l'odeur du musc, ainsi que celle de l'ambre gris, et dont la rose était jaloux.

Puis ils ne furent plus que l'aliment pour les vers de la terre; sollicité et solliciteur, l'un et l'autre avaient trépassé.

Je dois ajouter que, dans l'ouvrage même d'Ibn Badroûn (édition de M. R. P. A. Dozy, p. 235), on lit, à la fin du second hémistiche du premier vers ci-dessus, la variante خاطب, au lieu de فاطب. Dans ce cas, il faudrait traduire comme il suit : « . . . . . . celle de l'ambre gris, avec lequel se marie la rose »

[1] الى ان صلّيت العتمة. C'est la même prière qui est quelquefois appelée صلاة العشاء الاخيرة, ou avec ellipse, العشاء الاخيرة.

[2] ابو هاشم مسرور الكبير ومعه خليفة هرثمة بن اعين.

far, et il lui dit : « Lève-toi, ô impie ! » Djabrîl continue : « On ne m'adressa aucune parole, je ne reçus aucun ordre, et je me rendis immédiatement à mon logis, sans avoir rien compris à ce qui s'était passé. A peine une demi-heure s'était-elle écoulée, qu'un messager de Rachîd vint à moi avec l'ordre de me rendre chez le calife. J'y allai, et vis devant lui, sur un bassin, la tête de Dja'far. Rachîd me dit : « Ô « Djabrîl, ne m'avais-tu pas demandé le motif qui « me faisait abstenir des aliments ? » Je répondis : « Oui « bien, ô prince des croyants ! » Il reprit : « Le souci « de la chose que tu vois m'avait mis dans l'état où « j'étais ; mais à présent, ô Djabrîl ! je me sens l'ap- « pétit d'une chamelle [1]. Assiste à mon repas, si tu « veux voir une augmentation surprenante dans ce « que tu avais remarqué. Tu sais que je n'osais alors « manger que peu à peu, de peur que les mets ne « fussent lourds sur mon estomac et ne me rendis- « sent malade ! » Ensuite le calife fit venir sa nourriture, et il mangea cette nuit-là même très-abondamment. »

Yoûçuf [2] dit avoir entendu de la bouche d'Ibrâhîm, fils d'Almahdy, qu'il n'était pas allé un certain soir à la réunion du prince des croyants, Mohammed Alamîn, sous le califat de celui-ci, à cause d'une médecine qu'il avait prise ; que Djabrîl, fils de Bakhtïechoû', était allé le trouver de bonne heure le jour

[1] وانا اليوم يا جبريل عند نفسي كالناقه.

[2] Le fragment qui commence ici, et qui finit p. 178, l. 18, ne se trouve que dans les deux mss. 673 et 674.

suivant; qu'il l'avait salué de la part du calife, et qu'il s'était informé de son état, après l'emploi du médicament. Ensuite Djabrîl s'approcha du malade, et lui dit : « Le prince des croyants est sur le point d'envoyer 'Aly, fils d'Îça, fils de Mâhân, dans le Khorâçân, afin de lui amener Mamoûn captif, et maintenu par une chaîne d'argent. Djabrîl renoncera à la religion chrétienne si Mamoûn ne l'emporte point sur Mohammed, s'il ne le tue pas, et s'il ne s'empare de son empire. » Ibrâhîm lui répondit : « Malheur à toi! Pourquoi as-tu tenu ce discours, et comment as-tu pu parler ainsi? » Djabrîl répliqua : « C'est que ce calife, fou ou endiablé[1], s'est enivré la nuit dernière, et qu'il a fait venir Aboû 'Ismah, le sectateur d'Aly[2], chef de sa garde. Il lui fit ôter ses vêtements noirs, endosser mes habits, mettre ma ceinture et mon bonnet. Il me fit revêtir les robes et les habillements noirs d'Aboû 'Ismah, son ceinturon et son sabre, puis il me mit à la place du chef de sa garde, jusqu'à la pointe du jour, et fit prendre à Aboû 'Ismah mon propre poste. Le calife dit à chacun de nous deux : « Je t'investis de l'emploi qu'avait « ton compagnon. » Alors je me dis ceci : « Dieu, « certes, altérera sa faveur envers ce souverain, « puisqu'il renverse ainsi lui-même les avantages qu'il « possède. » Il s'est fait garder par un chrétien, dont la religion est de toutes la plus humble. En effet,

1 لان هذا الخليفة المُوَسْوَس.

2 ودعا ابا عصمة الشيعيّ.

aucune autre religion que la mienne n'oblige à ce qui suit : 1° à se soumettre à tous les désagréments que vous inflige un ennemi : comme ce serait de supporter les corvées et les ridicules ; 2° à marcher plutôt deux milles, si l'on vous force seulement à un mille de marche ; 3° à présenter l'autre joue pour être souffletée, si l'on a déjà reçu un soufflet sur une des deux joues. »

Djabrîl continue : « Or, je jugeai que la dignité de ce personnage allait cesser. De plus, je pensai qu'il ne lui restait pas longtemps à vivre, et qu'il était perdu ; car il a constitué pour son médecin, c'est-à-dire pour celui qui doit lui conserver une vie saine, gouverner convenablement son corps et servir sa constitution, cet Aboû 'Ismah, qui ne comprend en vérité rien à toutes ces choses. » Aboû Ishak (Ibrâhîm) dit : « Il arriva à Mohammed Alamîn, précisément ce que Djabrîl avait prédit à son égard. »

Yoûçuf, fils d'Ibrâhîm, dit avoir entendu Djabrîl, fils de Bakhtiechoû', raconter à Aboû Ishak Ibrâhîm, fils d'Almahdy, qu'il se trouvait chez Al'abbâs, fils de Mohammed, lorsqu'un poëte se rendit près de celui-ci pour le louer. Or, Djabrîl écouta patiemment ce panégyrique, jusqu'à ce que son auteur fût arrivé au vers suivant :

Si l'on disait à 'Abbâs · « Ô fils de Mohammed, réponds *non,* et tu seras immortel » . eh bien ! il ne le ferait pas[1]

[1] Ce vers est du mètre كامل.

لو قيل للعبّاس يا بن محمّدٍ   قل لا وانت مخلّدٌ ما قالها

Djabrîl s'exprime ainsi : « Lorsque j'eus entendu ce distique, je ne pus plus me taire; car je savais qu'Abbâs était l'homme le plus avare de son époque. Je dis donc au poète : « Ô toi, je pense que tu as employé un mot pour un autre[1]; tu voulais sans doute dire *oui*, et tu as dit *non*. » 'Abbâs se mit à rire, puis il me dit : « Va-t'en, que Dieu enlaidisse ton visage[2] ! » Ibn Aby Ossaïbi'ah ajoute que le poëte dont il est question ici, c'est Rabî'ah Arrakky[3].

Yoûçuf[4] dit que Djabrîl a raconté à Aboû Ishak, dans cette même séance, qu'il entra une fois chez 'Abbâs le lendemain de la fête de Pâques des chrétiens, et qu'il avait encore dans sa tête un restant du vin qu'il avait bu le jour précédent. C'était avant le temps où Djabrîl entra au service de Rachîd. Ce médecin dit à 'Abbâs : « Comment se trouve l'émîr ce matin? Puisse Dieu augmenter sa gloire! » 'Abbâs répondit : « Je me trouve comme tu désires. » Djabrîl répliqua : « Pour Dieu, l'émîr n'est pas tel que je le désire, ni tel que Dieu le désire, ni même tel que le diable le voudrait. » 'Abbâs se montra offensé de ces paroles; ensuite il dit : « Quel discours est-ce là? Que Dieu te déteste! » Djabrîl reprit : « Je de-

[1] يا هذا احسبك تقول بالإبدال.

[2] Ou, que Dieu baisse ton visage! قبّح اللّهُ وجهك.

[3] Son nom entier était رَبيعة ابن ثابت الاسدىّ الرقّىّ. Quant à 'Abbâs, fils de Mohammed, il était l'oncle du calife Haroûn Arrachîd.

[4] Il manque ce qui suit, jusqu'à la p. 180, l. 17, dans les deux mss. 756 et 757.

mande à en fournir la preuve.» 'Abbâs répondit : «Donne-la tout de suite; sinon, sois à l'avenir plus poli, et ne mets plus les pieds chez moi.» Djabrîl dit alors : «J'aimerais, pour ma part, que tu fusses le prince des croyants; es-tu cela?» 'Abbâs répondit : «Non.» Djabrîl continua : «Ce que Dieu aime dans ses créatures, c'est l'obéissance complète pour toutes les choses qu'il leur a ordonnées, comme pour celles qu'il leur a défendues; est-ce là ton état, ô émîr?» 'Abbâs fit : «Non, et j'en demande pardon au ciel.» Djabrîl reprit : «Ce que le diable cherche chez les hommes, c'est qu'ils se montrent ingrats envers l'Être suprême, et qu'ils nient sa puissance; est-ce là, ô émîr, ce que tu fais?» 'Abbâs dit à Djabrîl : «Non; mais ne parle jamais plus ainsi que tu as fait aujourd'hui.»

Kaïnoûn, l'interprète, rapporte que lorsque Mamoûn se disposa à marcher vers la Grèce, ou l'Asie Mineure, dans l'année 213 de l'hégire (828 de J. C.)[1], Djabrîl tomba très-grièvement malade. Mamoûn, le voyant infirme, lui demanda de faire partir avec lui, en Asie Mineure, son fils Bakhtiechoû'. Il le fit venir en présence de Mamoûn, qui le trouva pareil à son père en savoir, en intelligence et en noblesse de caractère. Quand le calife lui eut adressé la parole, et qu'il eut entendu ses belles réponses, il s'en réjouit

[1] الى بلد الروم. C'est en l'année 215 de l'hégire (830 de J. C.), et dans les deux années suivantes, que Mamoûn fit en personne les expéditions contre l'empire de Constantinople. (Cf. Abulfedæ *Ann. Musl.*, ouvrage cité, t. II, p. 152 à 155.)

beaucoup, il l'honora excessivement, l'éleva en dignité et le fit partir en sa compagnie vers le pays de Roûm. Après le départ de Mamoûn, la maladie de Djabrîl se prolongea jusqu'à ce qu'il en mourût. Il avait écrit un testament pour le calife[1], qu'il remit entre les mains de son gendre Mîkhâïl. Ses funérailles eurent lieu avec une pompe inusitée pour ses pareils[2], à cause du mérite qu'il s'était acquis par ses belles actions et par sa grande bonte. Il fut enseveli à Madâïn, dans le couvent de saint Serge[3]. Lorsque son fils Bakhtïechoû' fut revenu du pays de Roûm, il rassembla des moines dans ce couvent, et il leur fournit tout ce dont ils pouvaient avoir besoin.

Kaïnoûn, l'interprète, assure que les gens de la lignée de Djoûrdjis et de ses fils étaient les individus les plus parfaits de leur temps. Dieu les avait distingués par la noblesse de leurs âmes, la générosité de leurs pensées, leur piété, leur bienfaisance et leur libéralité. Ils répandaient d'abondantes aumônes, ils visitaient les malades pauvres et indigents, ils secouraient les malheureux et les opprimés. Tout cela d'une manière qui dépasse ce qu'on pourrait dire à ce sujet.

Ibn Aby Ossaïbi'ah dit que Djabrîl, fils de Bakhtiechoû', a servi Rachîd pendant vingt-trois années, à

[1] وعمل وصيّة الى المأمون. C'est-à-dire, qu'il nomma Mamoûn son curateur, ou son exécuteur testamentaire

[2] فمضى الى تجميل موته ما لم يمض لامثاله.

[3] ودُفن فى دير مار سرجس بالمدائن.

compter du moment où il a commencé d'être attaché à ce calife, et jusqu'à ce que ce dernier fût mort[1]. On a trouvé dans le trésor de Bakhtïechoû', fils de Djabrîl, un rouleau de papier[2], contenant un travail de la main du secrétaire de Djabrîl, fils de Bakhtïechoû' l'ancien, et avec des corrections de l'écriture de Djabrîl, sur les sommes qu'il a reçues au temps où il était médecin de Rachîd. Il dit que ses appointements ordinaires (من رسم العامّة) étaient de dix mille drachmes par mois, en argent comptant (من الورق), ce qui fait cent vingt mille drachmes par an ; et deux millions sept cent soixante mille drachmes dans les vingt-trois années. Il recevait en outre, pour son entretien (نُزُله), cinq mille drachmes par mois, ou soixante mille par an; ce qui fait pour les vingt-trois années, un million trois cent quatre-vingt mille drachmes. Ses appointements particuliers (من رسم الخاصّة) étaient de cinquante mille drachmes, au mois de moharram de chaque année. Ce qui fait, en vingt-trois ans, la somme d'un million cent cinquante mille drachmes. Il recevait encore en habillements la valeur de cinquante mille drachmes par an; ce qui

[1] Ce nombre de vingt-trois ans est sans doute exagéré; car on a vu plus haut que Djabrîl n'a commencé d'être le médecin de Rachîd que dans le cours de l'année 175 de l'hégire. Ce calife étant mort l'an 193, il en résulte qu'il fallait dire ici dix-huit ans, tout au plus. On sait, du reste, que le règne de Rachîd a duré vingt trois ans et quelques mois, savoir de 170 à 193 de l'hégire.

[2] مُدْرَج, rouleau de papier ou de parchemin, livre, etc.

fait, en vingt-trois ans, la même somme que ci-dessus.

Énumération des vêtements ou des étoffes (تفصيل ذلك).

1° Vingt pièces de toile de lin fin de Thérâz[1];

2° Vingt pièces de toile de Thérâz, appelée *moulham* (ملحم, ou tissu)[2];

3° Dix pièces de drap nommé *Mansoûry* (الخزّ المنصورىّ);

4° Dix pièces de drap en grande largeur (الخزّ المبسوط);

5° Trois vêtements en étoffe de soie peinte du Yaman;

6° Trois vêtements en étoffe de soie peinte de Nassîbîn, ou Nisibe;

7° Trois *thailéçân*, ou manteaux[3];

8° De la martre zibeline, de la belette, de l'hermine, de la fouine et du petit-gris. Toutes ces fourrures, pour doubler les habillements.

Djabrîl recevait aussi tous les ans, au commencement du jeûne des chrétiens, ou carême, et en espèces sonnantes, cinquante mille drachmes. Ceci

[1] القصب الخاصّ الطرازىّ عشرون شقّة. Thérâz ou Thirâz était une ville de la Transoxane, où l'on fabriquait surtout des étoffes brodées.

[2] On fabriquait aussi de fort beau *moulham* dans le Khoràçan

[3] الطيالسة ثلاثة طيالس. C'étaient des manteaux courts, dont l'étoffe était, le plus souvent, un tissu de poils de chèvre, ou de chameau.

donne, en vingt-trois ans, la somme d'un million cent cinquante mille drachmes. Le dimanche des Rameaux, il recevait tous les ans des habits de soie peinte, de lin fin, de toile, etc., de la valeur de dix mille drachmes. Ce qui fait, en vingt-trois ans, la somme de deux cent trente mille drachmes. Il touchait tous les ans, le jour de la rupture du jeûne des musulmans, cinquante mille drachmes; ou un million cent cinquante mille drachmes dans l'espace des vingt-trois années. Il recevait, de plus, des vêtements valant, d'après le récit (على الحكاية), dix mille drachmes; en vingt-trois ans, cela donne la somme de deux cent trente mille drachmes. Tous les ans, Djabrîl saignait Rachîd deux fois, et recevait, chaque fois, la somme de cinquante mille drachmes; cent mille drachmes par an, cela fait deux millions trois cent mille drachmes dans l'espace de vingt-trois années. Il faisait prendre médecine au calife deux fois par an, et touchait, chaque fois, la même somme que pour la saignée; ce qui donne, en vingt-trois ans, un total comme ci-dessus. Djabrîl recevait, à ce qu'il dit, de la suite la plus immédiate de Rachîd, la somme de quatre cent mille drachmes par an; y compris cependant la valeur de vêtements, de parfums et de montures, qui était de cent mille drachmes par année. Tout cela donne, en vingt-trois ans, le total de neuf millions deux cent mille drachmes.

Énumération des personnages, et des sommes d'argent.

1° 'Îça, fils de Dja'far, cinquante mille drachmes;

2° Zobaidah Oumm Dja'far, cinquante mille drachmes;

3° 'Abbâçah, cinquante mille drachmes;

4° Ibrâhîm, fils d'Othmân, trente mille drachmes;

5° Fadhl, fils de Rabî', cinquante mille drachmes;

6° Fâthimah Oumm Mohammed, soixante et dix mille drachmes;

7° Habillements, parfums, montures ou bêtes de somme, cent mille drachmes.

Djabrîl touchait chaque année, pour le revenu de ses fermes à Djondaiçâboûr, à Soûs, à Basrah et Saouâd[1], impôt déduit, la somme de huit cent mille drachmes. En vingt-trois ans, cela donne dix-huit millions quatre cent mille drachmes. Il emboursait tous les ans, du reste de ses rentes, sept cent mille drachmes; en vingt-trois années, seize millions cent mille drachmes. Les Barmékides lui payaient par an deux millions quatre cent mille drachmes.

Dénombrement des personnes, et des sommes payées

1° Yahia, fils de Khâlid, six cent mille drachmes;

2° Dja'far, fils de Yahia, un million deux cent mille drachmes;

3° Fadhl, fils de Yahia, six cent mille drachmes.

Cela fait, pendant l'espace de treize années, la somme de trente et un millions deux cent mille

[1] Les deux premières villes, ou localités, étaient situées dans le Khoûzistân. Quant à Saouâd, qui veut dire « noirceur », c'était le nom d'une grande étendue de pays, dans l'Irâk; en d'autres termes, c'était toute la partie cultivée de la Chaldée et de la Babylonie.

drachmes. Tout ce que nous venons de dire se rapporte au temps où Djabrîl a servi Rachîd, savoir : vingt-trois années, et au temps où il a été le médecin des Barmékides, ce qui fut de treize années. Les riches présents que Djabrîl a reçus ne sont pas mentionnés en détail dans ledit registre. Cependant nous avons ici un total général de quatre-vingt huit millions huit cent mille drachmes [1], qui résulte des trois totaux suivants : quatre-vingt-cinq millions de drachmes ; trois millions quatre cent mille drachmes ; et quatre cent mille drachmes.

Remarque. En dehors de ces revenus, il y a les dons qui ne sont pas portés parmi les dépenses, et autre chose que contient le registre. Cela fait, en or, ou en nature, neuf cent mille dînârs, et en diverses valeurs, quatre-vingt-dix millions six cent mille drachmes.

Dénombrement ou emploi de ces sommes d'argent

1° Dépenses de Djabrîl, consistant chaque année en deux millions deux cent mille drachmes environ : le total, pour les années susmentionnées (ici treize

[1] Ayant vérifié tous ces calculs, je trouve qu'on a porté ici cent mille drachmes de trop Je fais cette observation pour être exact, mais, après ce que j'ai dit plus haut, il est clair pour mes lecteurs, qu'il ne faut pas avoir une bien grande confiance dans tous ces chiffres. Un peu plus loin, j'aurai encore occasion de signaler quelques autres erreurs. Malgré tout cela, j'ai voulu donner la traduction de ce fragment, afin qu'on connaisse l'auteur qui nous occupe, dans ses défauts comme dans ses mérites

ans!), est de vingt-sept millions six cent mille drachmes[1];

2° Prix des maisons, jardins, lieux de plaisance, esclaves montures ou bêtes de somme et dromadaires (الجمّازات), soixante-dix millions de drachmes;

3° Prix des instruments ou ustensiles, gages, métiers et autres frais de ce genre, huit millions de drachmes;

4° Dépense pour des fermes que Djabrîl a achetées pour sa famille, douze millions de drachmes;

5° Prix des pierres précieuses et autres objets, conservés dans le trésor, estimés d'une part à cinquante mille dînârs, et d'autre part à cinquante millions de drachmes;

6° Dépenses en œuvres de piété, en dons, bienfaits et aumônes; de plus, en pertes pour des cautionnements que Djabrîl dit avoir payés en faveur d'individus ayant commis des extorsions : le tout pendant les années susmentionnées, et se montant à trois millions de drachmes;

7° Pertes occasionnées par des gens qui avaient reçu de Djabrîl des objets comme dépôts et qui les ont niés : elles montent aussi à trois millions de drachmes.

Après tout, Djabrîl, au moment de sa mort, a fait un testament à Mamoûn pour son fils Bakhtiechoû', lui laissant une somme de neuf cent mille dînârs. Il a nommé le calife son mandataire à ce

[1] Il fallait dire ici vingt-huit millions six cent mille drachmes.

sujet, et Mamoûn remit tout l'argent à l'héritier, sans en rien garder pour lui.

C'est de ce même Djabrîl, fils de Bahhtiechoû', que veut parler le poëte Aboû Nouâs[1] dans les vers qui suivent :

J'ai interrogé *mon frère* Aboû 'Îça[2], et ce Djabrîl a beaucoup d'intelligence[3]. (Ou bien et plus d'un Djabrîl a de l'intelligence.)

Or, je dis : « Le vin me plaît » Il répondit : « A le boire en trop grande quantité, il engendre la mort. »

Je lui dis : « Donne-moi la mesure. » Il répliqua, et sa parole est un jugement décisif.

« Les éléments de l'homme sont, à ce que j'ai vu, au nombre de quatre; et ceux-ci en constituent la base.

« Ainsi, quatre pour quatre; un litre pour chacun des quatre éléments (ou principes[4]) »

Aboû'l Faradj 'Aly, fils d'Alhoçain Alispahâny,

---

[1] Son nom était الحسن ابو نُوَاس ابن هانئ. Il mourut à l'âge de cinquante-neuf ans, et dans l'année 195 de l'hégire (811 de J. C.).

[2] Il est presque superflu de dire, après tout ce qui précède, qu'Aboû 'Îça est le surnom de Djabrîl.

[3] وَجبريلٍ له عقل. Je pense que ce وَ est le واو رُبَّ. Autrement on devrait lire وجبريلُ.

[4] Voici le texte de ces vers, qui sont du mètre وافر :

سَالتُ اخى ابا عيسى　وجبريلٍ له عَقْلُ
فقلتُ الراحُ تُعجبنى　فقال كثيرها قَتْلُ
فقلتُ له فقدِّرْ لى　فقال وقوله فَصْلُ
وجدتُ طبائعَ الانسا　نِ اربعةً هى الاَصْلُ
فاربعةٌ لاربعةٍ　لكلِّ طبيعةٍ رَطْلُ

cite les vers suivants dans son livre abrégé des chansons[1] :

Holà, dis à celui qui ne suit pas la religion, ni la loi musulmane;
Dis à Djabrîl Aboû 'Îça, frère des gens lâches et de la canaille :
« Est-ce que ta médecine, ô Djabrîl, sait guérir? A-t-elle un remède pour ma maladie?
« Une gazelle a captivé mon esprit, sans crime de ma part et sans faute[2] »

Aboû'l Faradj dit que cette poésie est de Mamoûn, sur Djabrîl, fils de Bakhtiechoû', le médecin; que le chant est de Motayyim, et du genre appelé *khafîf ramal*, ou rhythme léger du ramal[3].

Voici quelques-uns, parmi les mots de Djabrîl, fils de Bakhtïechoû' : « Quatre choses, dit-il, ruinent l'existence : 1° l'habitude de manger avant d'avoir digéré ce qu'on avait sur l'estomac; 2° boire de l'eau froide étant à jeun; 3° se marier avec une vieille

[1] فى كتاب المجرَّد فى الاغانى.

[2] Ces vers sont du mètre هزج.

أُلا فل للّذى ليس   على الاسلام والمِلَّة
لجبرىلَ ابى عيسى   اخى الانذال والسِفْلَة
اى طبّك يا جبريلَ   ما يشفى دوا العلَّة
غزالٌ قد سبا عقلى   بلا جُرْم ولا زَلَّة

[3] والغناءُ لمتّيم خفيفُ رَمَلٍ. C'est sans doute la célèbre chanteuse nommée Motayyim la Hichâmite. Elle avait aussi beaucoup de talent pour la poésie.

femme; 4° prendre dans le bain les plaisirs de Vénus. »

Djabrîl, fils de Bakhtiechoû', est l'auteur des ouvrages ci-dessous: 1° Épître à Mamoûn sur les aliments et sur les boissons; 2° Livre d'introduction à l'art logique; 3° Livre sur l'union des sexes (في الباه); 4° Traité abrégé de la médecine; 5° Pandectes de l'art de guérir; 6° Livre sur l'art des parfums, composé pour (le calife) 'Abd Allah Almamoûn[1].

Ici finit la première partie de l'ouvrage intitulé. *Sources de nouvelles au sujet des classes des médecins.* La seconde partie commencera par la biographie de Bakhtiechoû', fils de Djabrîl. Louange au Dieu unique!

[1] On trouve quelques détails sur Gabriel, fils de Bakhtïechoû', dans Aboû'l Faradj, *Hist. dynast.* ouvrage cité, p. 235 à 236 du texte, et p. 153 de la version latine.

Le كتاب تواريخ الحكماء, manuscrit cité, p. 115 à 133, s'étend beaucoup sur ce médecin.

Les lignes qui suivent, à partir d'ici, terminent le ms. n° 674.

DE QUELQUES LÉGENDES BRAHMANIQUES QUI SE RAPPORTENT AU BERCEAU DE L'ESPÈCE HUMAINE.

LÉGENDE DES DEUX SŒURS, LA KADROÛ ET LA VINATÂ.

PREMIER ARTICLE.

1. De la Kadroû, comme du prototype de la race brune, ou éthiopienne.

La légende brâhmanique parle de deux femmes, de deux sœurs : l'une d'elles est le prototype de la race âryenne, l'autre de la race éthiopienne. Toutes les deux constituent, mythiquement parlant, une même femme qui se présente sous deux aspects opposés; être idéal, véritable génie de l'espèce féminine, ce type correspond à la Pandore des Grecs, à l'Ève de la Genèse. Dans la séparation de ses deux natures, une d'elles, représentant l'origine *céleste*, est de nature *lumineuse* : c'est, en son principe, la femme d'*avant* l'ouverture de la boîte fatale, celle qui n'a pas encore goûté du fruit défendu. D'origine *terrestre* et de nature *ténébreuse*, l'autre sœur, la *Nâga-kanyâ*, est la fille du serpent. On peut la comparer à Koré, qui descend dans le Hadès comme vierge et y règne comme Perséphoné, ou comme reine des morts; à Koumârî, qui est ravie par Rou-

dra; à Sîtâ, enlevée par Paulastya, etc. Vierges terrestres et souveraines d'un monde inférieur, elles donnent l'aliment aux laboureurs en protégeant les céréales, en même temps qu'elles recueillent, dans leur sein, la poussière de leurs adorateurs chez les Pélasges, comme parmi la vieille caste des laboureurs de l'Inde.

Cette légende des deux femmes, que je me propose d'examiner, fait partie de l'*Âstîka-parva*, un des chapitres de l'*Âdi-parva* du *Mahâbhâratam*, chapitre dont M. Pavie a donné la traduction.

La déesse de la nuit et des fils de la nuit, qui est l'une des deux femmes, la déesse du jour et des fils du jour, qui en est l'autre, représentent deux cultes hostiles, deux ordres de civilisations d'une opposition tranchée. Symbole de la croyance d'une race éthiopienne, à la peau *brune*, *noirâtre* ou d'un *rouge foncé*, peuple qui adorait les grandes divinités chthoniennes, les dieux de l'agriculture d'un monde antique, les dieux d'un vieux commerce et d'une vieille navigation, la première des deux déesses est primitivement invoquée par les ancêtres d'un peuple de *Shoûdras*. Organe d'une race d'hommes à la face *blanche*, qui est censée être *brillante* et *lumineuse*, peuple qui adorait les divinités solaires, dieux des chasseurs, des pasteurs et des guerriers, sa sœur reçoit les adorations d'un peuple d'*Âryas*. Ensuite la femme céleste devient, temporairement, l'*esclave* de la femme terrestre, jusqu'à ce qu'elle soit délivrée par son fils, vrai type du génie solaire. C'est

qu'une partie de la race âryenne semble avoir passé sous le joug de la race éthiopienne, durant un espace de temps qui précéda l'établissement de la race âryenne dans l'Inde même; obtenant sa revanche, celle-ci accabla, à son tour, la race des Shoûdras : fait historique, enveloppé du voile d'un mythe, mais qui n'a pas de liaison nécessaire avec le mythe même.

La femme brune est, de son nom religieux, la *Kapishî*, citée dans le Véda, la femme *Képhène* ou éthiopienne, la *Kassiepeia* des Grecs. De son nom profane, elle est la *Kadroû*, mère d'un peuple de *Kâdraveyas*, de *dieux serpents*, d'*hommes serpents*, race *mythique* aussi bien qu'*autochthone*. Dans son savant article sur la géographie et l'ethnographie de la vieille Inde, du vieil Afghanistan et Baloutchistan [1], où il s'appuie des autorités d'Arrien [2] et de Diodore [3], Lassen a prouvé que les noms de *Gadrosia* ou de *Kedrosia*, plus généralement *Gedrosia*, se rapportent à la *Kadroû*, à la déesse brune ou noire. Les Gédrosiens sont les Kâdraveyas, sa postérité mythique et historique. Lassen [4] les identifie avec les *Éthiopiens orientaux*, qui sont les Céphènes de l'ethnographie mythique; et Hérodote [5] les cite à côté des Indiens, comme soldats de la XVIIe satrapie dans l'armée de Xerxès.

Quoique Pline distingue entre les *Gedrousi* et les

[1] *Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.* Vol. IV, p. 111.

[2] *Anabas.* VI, 22.

[3] XVII, 105.

[4] *Loc. cit.* p. 113.

[5] III, 94.

Cadrusi, ce sont les deux branches d'un même peuple, dont les premiers habitent la *Gédrosie*, tandis que les autres occupent le penchant méridional du Caucase indien, dans le voisinage des *Syndraci*[1], qui rappellent les *Sodroi* ou les *Sydroi* de Diodore[2]. Il est vrai que celui-ci les établit encore dans une troisième localité, sur les deux rives de l'Indus, où ils touchent aux *Oxydraces*, c'est-à-dire aux *Kschoudrakâh* de la géographie indienne, comme Lassen l'a démontré[3]. *Étymologiquement* parlant, les Kschoudrakâh ne doivent pas être confondus avec les *Shoûdrakâh* ou Shoûdrâh; car ils signifient les hommes *minimes* ou de basse extraction; mais telle est aussi la tache par laquelle la loi brâhmanique a essayé de maculer le peuple Shoûdra : il y a donc, en ceci, preuve indirecte de l'identité des Oxydraces et des Sydroi, à part les localités où ils se trouvent, et abstraction faite de l'étymologie. Restes d'un grand peuple de Céphènes ou d'Éthiopiens orientaux, qui dominait dans l'Afghanistan, le Beloutchistan, dans la Pattalène, et dont la domination s'étendait plus loin encore, du côté de l'Orient et de l'Occident, ils brillèrent aux jours d'une antiquité des plus reculées, dans les temps où les races âryennes n'avaient pas encore quitté les régions hyperboréennes, où elles habitaient encore l'*Outtara-Madra* à l'ouest, l'*Outtara-Kourou* à l'est de l'Imaus, la Bactriane et la

[1] *Hist. nat.* VI, 25, § 1.
[2] XVII, 102.
[3] *Indis. Alterth.* vol I, p. 799, 800.

Sogdiane d'une part; d'autre part, la Sérique ou le Tourkestan chinois. En ces temps, le roi mythique *Képheus*, ce pendant de l'Azdahak ou du Zohak de la Médie et de l'Afghanistan, nourrissait le dragon, le dieu volcanique des régions du Caucase indien, comme des côtes de la Gédrosie, en lui offrant des victimes humaines.

Les peuples bruns ou noirs, les Éthiopiens orientaux, ont subi des destinées à peu près identiques dans la Médie, la Perse et l'Inde. Antérieurs aux Âryas dans la Médie, aux Sémites et aux Âryas dans la Perse ou l'Élymaïde, aux Arphaxites dans la Babylonie, les anciens les y connaissent partout sous le nom de Céphènes (*Képhènes*). Voyez Hellanicos, cité par Steph. Byz.[1]; voyez encore Hérodote[2]; comparez aussi *die Völkertafel der Genesis*, par Knobel[3]. Fils de la *Kapishî*, une des formes védiques de la déesse Kadroû, ils constituent la race des aborigènes de l'Afghanistan occidental, ou de la région de *Kapisha* des Indiens, qui est le *Capisène* de Pline et de Ptolémée, le *Kiapiche* des voyageurs chinois, et que Solinus appelle *Caphusa*[4]; Cyrus en ruina la capitale[5]. On peut consulter, à ce sujet, Lassen, *Zur Gesch. der griech. u. Indoskyth. Könige*[6].

Le même radical *kap*, au moyen duquel on forme

[1] Voce *Chaldaioi*.
[2] VII, 61.
[3] P. 251-253.
[4] Chap. LIV.
[5] Pline, VI, chap. XXIII, 25.
[6] P. 149, 150.

le mot de *Kapila*, qui se retrouve dans le *Kaboul* des modernes, ou la ville des *Kabolitæ* des anciens, se reproduit, dans tout l'Afghanistan oriental, avec la variante *kamp*, qui a le même sens. C'est ainsi que le nom de *Capisha* y est remplacé par celui de *Kampila*, qui est le *Chavila* des rives du Pishon, dans la géographie de l'Éden de la Genèse, comme Lassen l'a le premier reconnu. Chavîla descend de *Cousch*, dont l'origine est sur les bords du Gihon, au nord de l'Afghanistan, ou dans le Tokharestan et le Badakchan. C'est de cette région de l'extrême *Orient*[1] que la Genèse fait venir une race d'hommes des plus audacieux, pour occuper la plaine du Sinhaar et y bâtir une tour, d'où les Couschites s'étendirent, postérieurement, vers l'Arabie méridionale et l'Éthiopie voisine. Tout cela remonte à une époque qui dépasse d'un grand nombre de siècles la migration des races sémitiques, descendues des montagnes de l'Arménie orientale et de l'Assyrie occidentale; tout cela dépasse, d'un aussi grand nombre d'âges, les migrations des races âryennes. Établis dans l'Inde, les parents des Céphènes occidentaux y forment un ethnos des plus puissants, qui se dit issu d'un *Pradchâpati*, d'un *seigneur des créatures*, d'un dieu *Kousha*. Il est le représentant d'un *Kousha-dvîpa*, ou d'une région du sud-ouest par rapport à l'Inde, par contraste d'un *Dschambou-dvîpa*, ou d'une région originellement âryenne, située au nord-ouest de l'Inde; je m'en réfère, à ce sujet, à un article

[1] *Genes.* chap. X, v. 8-12; XI, v. 2.

que j'ai publié dans l'*Athénæum français*[1]. L'ethnos dont je parle, ou celui des *Kauśikâh*, se divise en un grand nombre de branches, dont la principale porte le nom de *Bâbhravah*, qui est spécialement parente de celle des *Kâpyah* ou *Kâpeyâh*, les uns étant les descendants de *Babhrou* le *brun*, les autres de *Kapi* le *noir*.

On aurait tort de s'imaginer que la conquête des régions du midi par les races sémitiques et les races âryennes se soit faite sur un mode uniforme, et sous le poids écrasant d'une domination exclusive, qui aplatit et nivelle la race conquise. Les indices qui se trouvent dans les Védas, les documents que renferment les grandes épopées indiennes, les généalogies des Kchatriyas et des Brâhmanes d'une part, et d'autre part l'adoption des sciences et de la philosophie dans les écoles des Brâhmanes, celle d'une industrie compliquée dans les rangs des cultivateurs, des marchands et des artisans de souche âryenne, tout cela rend évident le fait de très-longs conflits suivi de nombreux accommodements, et précédé de longues influences, qui eurent lieu entre les Âryas et les peuples qu'ils dépossédèrent de leur empire. Les Céphènes, les Éthiopiens orientaux, les Shoûdras, les Kâdraveyas, les Couschites, comme on voudra les appeler, perdirent leurs idiomes, très-probablement parce que ces idiomes étaient inférieurs, comme instruments de la pensée, aux langues sémitiques, et surtout aux langues âryennes. Ils triom-

[1] 27 mai, 1854, *Des régions de Cousch et de Chavila.*

phèrent, au contraire, sur les Âryas et les Sémites, en leur communiquant les principes de toutes les sciences et de toutes les industries, c'est-à-dire une puissante et primitive ébauche de la civilisation technique et scientifique de l'espèce humaine. Ces mêmes Couschites étaient, selon toute probabilité, les parents assez proches des Mizraïm de l'Égypte et des aborigènes du Canaan; mais gardons-nous de les confondre avec d'autres peuples qui leur sont *antérieurs* dans l'Inde, tels que furent les ancêtres des nègres de l'Océanie dont il existe des traces, tels que furent surtout les indigènes du Décan, qui parlent le tamil, et dont la parenté avec les races finnoises de l'Oural, comme avec les races turques du Thianchan et de l'Altaï semble aujourd'hui démontrée.

Les Couschites furent aussi les maîtres de la primitive navigation. Toutes les rives de l'Océan indien et de la mer Rouge, celles du Malabar, du Guzerate, du pays de Katsch, des embouchures de l'Indus, de la Gédrosie, de la Caramanie, du golfe Persique, de l'Arabie méridionale et de l'Éthiopie voisine subissent l'ascendant de leurs colonies. Nul doute que cette navigation ne fut antérieure, de bien des siècles, à celle du bassin de la Méditerranée, dont les Céphènes eurent également les prémices. L'élément mythique joue un grand rôle dans les légendes de cette navigation, et cet élément est essentiellement le même pour les mers de l'Orient et de l'Occident. Le *Varâhou* et la *Ketou* des mythes de l'Océan indien se

reproduisent dans le *Phorkys* et la *Kéto* des fables de la Méditerranée. Les îles *Macares* de l'Occident correspondent aux îles *Macares* de l'Orient; le *Macareus* de l'Occident est un tyran cruel, monstre marin et volcanique, qui réclame une victime humaine, à l'instar du *Makara* de l'Orient. Ce dernier engloutit le dieu *Kâma*, qui est le dieu de la chaleur du cœur et de la chaleur physique, pareil à l'*Éros* des Grecs; dieu que les Âryas ont emprunté aux Céphènes leurs prédécesseurs, mais qu'ils ont modifié, ennobli et embelli, quoiqu'il n'appartienne pas, en son principe, à leur pensée cosmogonique, où ils l'ont postérieurement reproduit, dans le Véda comme chez Hésiode. Ainsi que le Hérakles de Tyr, qui sort du ventre de la baleine, le Kâma indien sort du ventre du Makara, qu'il égorge. Séjours primitifs de la cruauté, les îles Macares se transforment et finissent par devenir les lieux de la félicité par excellence, depuis le triomphe remporté sur le monstre marin par la main d'un dieu navigateur : de là l'épithète de *dieux bienheureux* donnée aux *dieux Macares*. C'est ce nom de Macares que nous retrouvons dans le *Makran*, nom donné à la terre ferme et aux îles de la Gédrosie.

2. De la Vinatâ, comme du prototype de la race blanche, ou âryenne.

Il est impossible qu'un peuple ait commencé par adorer une déesse *humiliée*, un être déchu de son rang et de sa grandeur, une *Vinatâ*, ou une *femme*

humiliée, la *Dâsî* ou l'*esclave* de sa sœur, et qui se courbe devant elle, personnage mythique compris ainsi dans une position tout à fait secondaire. Avant qu'elle fût l'esclave de sa sœur, elle devait porter un autre nom que celui de Vinatâ, qui ne lui convient que pour le temps où la race âryenne subit une humiliation, dont sa déesse porte le stigmate dans son épithète même, épithète qui est le symbole de sa captivité temporaire. Ceci soit dit, du reste, abstraction faite du sens originellement *éthique*, comme aussi de la signification originellement *mythique* du mot en soi, et en n'appuyant ici que sur le fait d'un événement propre à l'histoire de la primitive race âryenne.

Or, en nous orientant dans le Véda, nous n'y rencontrons qu'une seule grande déesse qui puisse être considérée comme l'aïeule des grands dieux et des grandes races de la famille des Âryas. Cette déesse est l'*Aditi*, le type de l'espace *illimité* ou *indivis* des cieux, la mère des six *Âdityas*, figures de la primitive année solaire et créatrice, qui se divise en deux moitiés, chacune de trois mois. Le septième Âditya n'est pas au fond son fils; car il est le grand symbole de l'*unité divine* pour la race âryenne, ainsi que les beaux travaux de MM. Roth et Kuhn nous l'ont révélé. En sa qualité d'*Asoura*, ou comme *Esprit vivant*, il est identique à l'Ahoura-mazdha, ou à l'Ormazd des Bactro-Persans; comme *Varouna*, ou comme *Esprit enveloppant*, il est identique à l'*Ouranos* des Grecs.

Aditi est aussi la grande aïeule des Âryas, la déesse illimitée du sol qu'ils parcourent, de la terre des pasteurs, qui n'est pas encore limitée, c'est-à-dire arpentée et soumise au labour. Comme telle, elle est la *Dakschâ* ou la *forte*, qui enfante la race forte des *Dakschâh*, serviteurs et servantes d'un dieu de l'autel (d'un Héphaistos) et d'un dieu des libations (d'un Dionysos), les deux grands associés dans l'œuvre des purifications sacramentelles et qui constituent, en leur réunion intime, un seul Dieu, fort et puissant, le *Dakschânâm-Dakschapatih* du Véda, *le seigneur fort des hommes forts*[1].

Telle est, évidemment, la grande déesse, la déesse-mère des Âryas, celle que nous avons à considérer dans son abaissement, où elle se présente comme une Ève, comme une Pandore, fragile comme l'aïeule de l'espèce humaine. De déesse forte et libre devenue faible et esclave, ses fils subissent les lois de sa captivité.

Il s'agit de la Vinatâ dans son stage antérieur de grande divinité, de la Vinatâ qui n'est pas encore abaissée, humiliée, qui est encore une *Gé-themis*, l'épouse d'un Ouranos, une *Çpentâ-ârmaiti*, l'associée d'un Ahoura de la primitive mythologie bactrienne, une Aditi compagne d'un Varouṇa en son principe céleste. L'analogie exige, du reste, que la Kadroû ait eu également son prototype dans un ordre d'idées plus élevé que celui où nous la voyons ramper sur terre. De ce point de vue elle s'offre à

[1] *Rig* édit. Rosen, lib. I, hymne xcv, sbl. 6, p. 195.

nos regards comme *la Diti*, la sœur de l'Aditi selon la légende indienne. Les primitifs *Diti-dschâh*, ses premiers enfants, sont les *Maroutah* ou les *mortels;* délivrés du sein maternel, ils naissent à la suite d'un *foudroiement*, fable rapportée dans une des plus curieuses légendes du *Râmâyaṇam*[1]. A cet égard il faut une explication.

La Diti n'est, en aucune façon, une divinité éthiopienne en elle-même. Type de l'état d'une humanité divisée et intérieurement déchirée, elle offre le contraste de l'état d'une autre humanité, encore une et sublime, dont sa sœur Aditi présente l'expression; Aditi, qui reste la mère des dieux et des hommes aussi longtemps que ceux-ci persévèrent dans la société des dieux et qu'ils jouissent de l'immortalité. De la Diti naissent les *Maroutah*, simples mortels, chasseurs sauvages des bois, qui ne montent pas aux cieux et ne deviennent pas immortels; ils errent, au contraire, dans l'atmosphère nocturne; mêlés aux vents, leur haleine s'y confond avec celle de l'ouragan, car leur âme est haleine : c'est ce que M. Kuhn a parfaitement établi dans un de ses travaux sur la philologie comparée, où il touche avec un rare bonheur aux sujets mythologiques. *Roudra*, celui qui *pleure* en naissant, ou le génie de l'ouragan, le chasseur nocturne, marche à la tête des *Roudrâsah*, ses fils, qui sont les mêmes que les Maroutah posthumes, lorsque

[1] Âdikâṇḍam, *Garbha-bhedah*, chap XLVII, édit. Gorr.; ch. XLVI, édit. Schleg.

l'âme de ceux-ci, dépouillée de l'enveloppe du corps terrestre, suit leur père et leur guide divin comme chef de la meute sauvage, et l'accompagne à travers les airs, où s'agite la troupe des âmes nocturnes. Ces Maroutah, ces fils de la Diti, élevés au rang des Roudrâsah après leur mort, sont évidemment les chasseurs des bois, sauvages ancêtres de la primitive race âryenne[1].

Mâtari-shvan, ou le *génie de l'air*, littéralement celui qui *gémit* dans le sein maternel, le sein de l'atmosphère, lui, le prototype du Marout, de l'embryon mortel, apporte, en venant des cieux, le *germe du feu divin* aux *Bhrĭgous*, comme un autre Prométhée : ces Bhrĭgous, antique famille des bois, étaient de la race des Maroutah ou des mortels[2]. Les Maroutah, en recevant le culte du feu, consument leur mortalité dans les flammes du sacrifice; *immortels*, ils s'élèvent dans les airs, en guise de *Chérubim*. Oiseaux divins et armés d'épées flamboyantes, ils gagnent le séjour des dieux, à jamais affranchis de la sphère terrestre, dispensés d'errer, comme précédemment, après leur mort, dans l'atmosphère nocturne en guise d'oiseaux de proie dans le cortége du chasseur nocturne[3]. Le feu de l'autel a consumé en eux la tache de leur conception mor-

[1] *Zeitschr. für vergl. Sprachf.*, vol. I; *Gandharven und Kentauren*, p. 452; *Zeitschr. für deut. Alterthumsk.*, vol. V, *Wodan*, p. 488-491.

[2] *Rig.* édit. Rosen, hymne LXXI, shl. 4, p. 142; Roth, *Nirukta*, p. 112, 113.

[3] *Rig.* édit. Rosen, hymne LXXII, p. 144-146.

telle, suite de leur foudroiement dans le sein maternel.

Ces Diti-dschâh ou ces fils de la Diti sont donc les Âryas à l'état quasi sauvage, avant de passer au culte du feu, et de monter au ciel par la vertu des holocaustes. Fils mythiques de la femme mythique qui enfante un fils au milieu du déchirement de ses entrailles, un fils *déchiré* comme l'est sa mère, et qui *tombe* en naissant, ils expriment la même idée que nous rencontrons dans la Genèse [1], où Dieu dit à la femme qu'elle mettra au monde des enfants mortels, avec de grandes douleurs. Que la Diti soit le prototype de la *Garbhiṇî* ou de la femme en couches, c'est ce qui ressort du rituel brâhmanique, au sujet des cérémonies à accomplir au temps de la grossesse et dans les douleurs de l'enfantement. On peut s'instruire, sous ce rapport, en consultant le *Garbha brâhmaṇam* du *Vrĭhad-âraṇyakam* [2]. Le courroux des dieux pèse sur la femme enceinte; en la foudroyant, le dieu du ciel ouvre, dans son sein, un passage à l'enfant, qui tombe en naissant, qui gémit et pleure comme le Marout en venant au monde. C'est ainsi que nous verrons tomber *Aruṇa*, en sortant de l'œuf couvé par la Vinatâ sa mère.

Après nous avoir montré l'enfant né d'un foudroiement et tombé du sein maternel, — d'où son nom védique du *Tschyâvana*, ou du *tombé*, qui est

[1] III, 16.
[2] *Adhyâyah* VI, *brâhm.* 4, § 23

le fils de *Bhrĭgou* dans le Véda, — le *Garbha brâhmaṇam* nous montre le père qui relève l'enfant, et court avec lui autour de la flamme du foyer, de l'autel domestique, en le purifiant ainsi de la tache de sa naissance, pour brûler en lui le germe du *pâpma* ou du péché. Puis on le nourrit d'une goutte de miel ou de beurre liquide dont on frotte ses lèvres, afin qu'elle lui soit un avant-goût de l'ambroisie céleste. La femme se relève finalement de sa couche, étant saluée comme une *Vîravatî*, comme une *héroïne*, car elle a engendré un *Vîrah*, un *héros*, qui abolit sa souillure en devenant l'appui et le libérateur de celle qui l'a mis au monde [1].

Puisque la Diti est un type de la femme âryenne, aussi bien que l'Aditi sa sœur, on pourrait demander comment je pourrais y voir, d'un autre point de vue, le prototype de la Kadroû, de la femme Céphène? La réponse à cette difficulté me semble facile, tout en rendant compte d'une anomalie qui est à la fois réelle et apparente.

Il y a eu plus d'un rapport de culte entre les Âryas et les Céphènes, bien avant même que les Âryas eussent envahi l'Inde et qu'ils en eussent arraché la domination aux Céphènes : cela résulte de l'étude soigneuse d'une partie des hymnes du Véda aussi bien que de l'étude des cultes qui sont étrangers au Véda, des plus vieilles formes des croyances des Shaivas et des Vaishnâvas, etc. D'abord tout concourt à prouver qu'une portion de la plus vieille

[1] § 24, etc.

race âryenne, ayant reçu des Céphènes les principes d'une culture technique et matérielle, adopta une partie de leurs croyances, celle-là qui se rapportait à ces principes mêmes, tout en les modifiant dans un esprit nouveau, par le génie particulier à la race âryenne. De ce nombre furent ceux des Âryas que l'on peut spécialement désigner par le nom de *Diti-dschâh*, de fils de la Diti, Âryas mêlés d'une croyance céphène. Soldats et laboureurs tout ensemble, ils adoptèrent, avec la culture des laboureurs, la foi des dieux chthoniens, qui était celle des Kâdraveyas, ou des dieux serpents. D'une part, nous voyons les fils de la Diti lutter contre les fils de l'Aditi, une guerre de religion éclater au sein d'une guerre civile entre les membres de la même famille; nous voyons, d'autre part, les fils de la Kadroû asservir les fils de la Vinatâ, humiliée dans ses enfants. De là un rapprochement *de fait* entre les *Diti-dschâh* et les *Dânavah*, comme on appelle plus spécialement les Kâdraveyas, dans leur association avec les fils de la Diti; c'est le même rapprochement que celui qui existe entre les idées physiques et éthiques, cosmiques et sociales que tous ces êtres représentent; êtres doubles, qui ont un caractère réel et idéal à la fois. La majeure partie des légendes de la mythologie épique et populaire de l'Inde est là pour le prouver. Rien, du reste, ne rappelle davantage la lutte des *Gägenes* et des Olympiens qui succède à celle des Titans et des mêmes Olympiens, et où l'on découvre les vieilles

traces d'une hostilité de culte et de foi entre la civilisation de deux races parentes, les Pélasges et les Hellènes. C'est surtout la guerre des *Aloïdes*, des agriculteurs qui adorent un Dieu *Aloeüs*, leur ancêtre mythique, le même que le *Hala-bhrìt*, ou le *porteur de la charrue*, le *Hal-âyoudhah*, *celui qui a pour arme la charrue*, dans les religions des races agricoles de la vieille Inde. De tous les hommes les plus téméraires, ils sont les soutiens des dieux chthoniens, et prétendent renverser l'empire, à peine établi, des dieux nouveaux.

Après avoir ainsi éclairci les abords de notre sujet, nous arrivons à la Vinatâ, à laquelle il naît deux fils, dont le premier, *Arouṇa*, est venu *imparfait* au monde par la faute de sa mère. Quant à l'autre, *Garouḍa*, elle a eu la patience de le laisser éclore en réprimant sa fatale curiosité. Arouṇa est un être mixte, un génie *crépusculaire*, mélangé de *lumière* et de *ténèbres*, pareil à l'aurore à son lever et au crépuscule du soir à son coucher. Garouḍa prend, en naissant, un vol sublime; contemplant l'astre du jour sans sourciller, il monte droit au ciel, qu'il occupe au zénith du jour. Deux grands faits signalent sa carrière : le premier, c'est quand il trouve son frère délaissé sur les rives de l'Océan, au crépuscule du soir, et qu'il le ramène aux cieux à l'aube naissante; l'autre, quand il se rend volontairement esclave des serpents, pour effectuer la délivrance de sa mère. Anéantissant le royaume des divinités nocturnes et des serpents, leurs sujets et

leurs adorateurs, il est un emblème imposant du triomphe de la race âryenne, qui est la grande race *solaire*.

Les *idées* et les *combinaisons* de ce mythe rappellent le passage de la Genèse [1] où Dieu établit une guerre à mort entre la *postérité de la femme* et celle du *serpent*, qui blessera, constamment, les fils de la femme au *talon*, tous vulnérables, en cet endroit, comme Achille, comme Sigourd, comme Krĭschṇa et d'autres héros du monde païen. Ils mourront toujours de cette blessure; mais la postérité de la femme écrasera aussi le serpent du même talon, revivra toujours et finira ainsi par se relever. C'est par le *talam*, — *talus* en latin, — c'est par la *plante du pied* que l'homme est retenu *captif* dans la croyance brâhmaṇique, qu'il est l'esclave du Hadès; c'est par là que son *padam*, que l'empreinte de son pied reste attachée à la *terre*. Mais comme ce *padam* est aussi le vestige terrestre de l'animal des holocaustes, qui monte au ciel, c'est par ce *padam* qu'il le suit, posant son pied dans la trace de la victime. Voilà pourquoi l'empreinte de ce dernier pas, de ce pas sublime, tout en demeurant gravée sur la terre, y devient un gage de l'ascension de l'homme mortel vers la région des immortels.

Dans le langage mythique de la vieille Inde, le *talam* (le talon) représente la terre matériellement parlant, ou la *surface du sol terrestre*. Il en est le symbole pour tout le temps que l'homme y marche, y

[1] Chap. III, v. 15.

appuie le talon, soulève la poussière et moule ainsi l'empreinte de son pied sur le sol fangeux ou sur le sol aride. Il n'en est plus de même quand il a atteint *l'autre rive*, le *tîram*, quand après la *traversée* de la mort, aux terreurs passagères, il débarque du côté de l'Orient, au sein de la vie éternelle; ce qui a lieu par l'assistance des deux grands dieux du culte védique, qui sont *Agnis* ou le feu de l'autel, et *Soma*, ou l'eau de la libation. Afin d'opérer cette traversée, qui s'effectue par la coupe de la libation, il faut que l'homme comprenne et se pénètre du vrai sens du sacrifice. Il est dit dans un passage du Véda [1] que « le grand Varouṇa cache (et enveloppe en soi) *le vrai Océan* » (de la traversée des mondes), *maha samudram Varouṇas tirodadhe;* on ajoute que « les sages seuls sont en état de s'emparer du *fondement stable* » (sur lequel roulent les ondes de cet Océan), *dhîrâ itschthschekur dharuṇeschv ârabham*. Aussi, c'est ce « père antique et éternel, » ce père des vieux jours, qui protége (surveille) l'entreprise des sacrificateurs, *pita ischâm pratno abhi rakschati vratam*, quand les *libateurs*, ceux qui préparent la libation versée dans la flamme de l'autel, quand les *pavitravantah*, qui se *purifient* au moyen de la libation, entonnent les chants sacrés au milieu desquels les libations se préparent; car cette libation leur délie la langue, pose dans leur cœur les pensées et les paroles qui atteignent le ciel. C'est ainsi que la libation purificatrice devient une parole ailée, une parole

[1] Roth, *Nirukta*, p. 178; *Erläuter.* p. 166.

solaire qui brille dans un soleil éternel, qui dégage le sage de ses pieds terrestres, qui lui donne *les ailes du Garouda*, du fils de *Savitâ*, du divin soleil, *suparno . . . . . . savitur garutmân*[1]. Mais quand l'Aryah est ignorant de cet ordre de pensées et de sentiments, tout sacrificateur qu'il puisse être, il s'enfonce dans le *talâtalam*, ses pieds deviennent de plus en plus lourds, et de *surface en surface* il descend jusqu'au *fond des fonds*, ou aux extrémités de l'abîme.

Je ne fais qu'effleurer ici la signification mythique du verbe *trî*, qui signifie *traverser* dans le langage du Véda, et se rencontre partout dans la même famille de langues; verbe qui s'embranche sous deux formes principales, dont l'une compose des mots avec *tar* et l'autre avec *tal*. Le sens radical est celui d'un *passage*, de la *traversée* d'une rive à une autre, par un *pont* ou par un *navire*, comme le voyageur sur terre ou sur mer, comme le vivant qui va à la mort, comme le mourant qui va à l'immortalité, quand le feu purificateur de l'autel et la coupe de la libation, l'assistant dans la traversée, le guident en son dernier passage.

Entre autres significations, *tal* prend spécialement celle qui désigne *l'accomplissement de la destinée*, au bout de la traversée des mondes. De là naissent des mots qui expriment un *établissement*, une *résidence* dans un *lieu fixe*, quelle qu'en soit la nature. Ce sera un *Tartaros* ou un *talâtalam* pour les or-

[1] Roth, *Nirukta*, p. 178, *Erlauter*, p. 107.

gueilleux et les superbes, pour la race des *Tantales* : ce sera un séjour plus élevé et plus sublime, un *but* suprême atteint par la piété des vrais croyants, où vole une *flèche* tirée d'un carquois divin : *telos* ou *but*, *tèletă* ou *accomplissement*, tantôt *săcré*, qui s'avance vers le séjour céleste, tantôt *profane*, qui touche aux bas-fonds de la région chthonienne. Partout donc où l'homme se fixe et s'établit, — *talati* en sanscrit, — il s'installe à la suite d'un *taraṇam*, d'une *traversée*, à l'époque la plus significative, comme à l'époque suprême de son existence [1].

Si l'homme est blessé au talon par le serpent du Hadès, si, voué à la mort, il descend dans l'empire chthonien comme un Héraklès, comme un Thésée, comme un Sigourd, comme un Krĭschnah, le jour de la délivrance arrive pour cet *Arouṇa* abandonné sur les rives du couchant, mais relevé, mais installé dans le char du soleil, qui débarque à l'Orient par la traversée effectuée au moyen de la coupe des libations. Ce jour du redressement de l'homme déchu, du Phaëthon meurtri par sa chute, de l'Érichthonios aux pieds de serpent, ce jour est symbolique. Il devient le type de la délivrance d'un peuple, quand on lui a enlevé, comme au peuple ârya, les dieux qu'il adore, quand on l'a forcé de servir des dieux étrangers dont il a combattu les fidèles. C'est ce qui arriva au jour où Garouḍa, rachetant sa mère de la captivité des serpents, la ramena en triomphe vers la région suprême.

[1] Benfey, *Griech-Wurzel.* vol. II, p. 254-259.

3. D'un rapport primitif de voisinage entre les plus antiques familles de l'espèce humaine.

Comme j'ai eu déjà occasion de l'indiquer, par rapport à la légende de la Kadroû et de la Vinatâ, les *peuples primitifs*, les peuples *d'avant l'histoire* constituent un monde à part dans l'histoire de l'humanité. Concevant les *catastrophes* de leur existence sociale, combinées avec les *catastrophes* du monde physique sous la forme du *mythe*, ce mythe avait presque constamment deux faces : la physique et la cosmogonique, l'éthique et la religieuse. Il n'existe presque pas de mythe important qui ne soit mélangé de ces éléments. La raison en est simple : c'est que les mythes formaient un antique, un primitif *langage*, spécialement chez les nations âryennes. Il était, pour eux, l'équivalent de la *tradition patriarcale* propre aux Sémites, qui exprimaient, à l'instar des Hébreux et des Arabes ismaelites, un même fond d'idées sous la forme de l'histoire pure, encadrant le tout dans une généalogie des patriarches de la race pastorale; d'autre part, la mythologie des Âryas correspond aussi à la *hiéroglyphique* des fils de Cham, plus spécialement propre aux peuples de l'Égypte. Elle correspond même, mais d'une autre façon, au *système graphique* sur lequel est établie la totalité de la culture de la race chinoise. Quiconque se pénètre à fond de ces analogies et de ces différences, peut assez facilement se rendre compte d'une foule de phénomènes mo-

raux, sociaux et même historiques d'un monde primitif, qui demeureraient sans cela à peu près lettre close.

Tel est donc le rapport entre les trois familles les plus grandes et les plus antiques de l'espèce humaine, dont nous pouvons nous rendre compte d'après des monuments d'un très-vieux langage et d'une très-vieille écriture. La race âryenne, dont le génie est mythologique par excellence, cultive aussi la première le Verbe humain, rendant la parole fluide et lui imprimant un cachet universel. Les *mots* les plus importants de son langage furent, en leur principe, de véritables *mythes*, en quelque sorte des *hiéroglyphes parlés*, qui n'eurent pas besoin d'un système *graphique* pour s'expliquer, pour étendre leurs racines dans la mémoire des hommes. Tout autre est la race sémitique. Les Hébreux et les Arabes ismaëlites, qui seuls nous en ont conservé le grand type, manifestent un génie *généalogique* dans son contraste avec un génie *mythique*. Les fils de Sem ignorent les mythes des Âryas, et les mots de leur langage ne renferment pas le même germe. Ils présentent leurs pensées et leurs sentiments sous la forme muette de la généalogie de leurs ancêtres; c'est ainsi que la *fable* des uns devient *l'histoire* des autres, que la pensée des Sémites relève d'une *autorité*, s'appuye de l'esprit de *tradition*, tandis que l'idée des Âryas se déploie dans le sens de l'art et de la poésie. Comme la race sémitique était, en son principe, exclusivement nomade, la tradition se formulait na-

turellement chez elle dans la généalogie des pères, et c'était là le grand legs de la famille pastorale. Le reste de ses idées et de ses sentiments s'exprimait au moyen d'un *parallélisme* constant entre les affections du cœur ou les élévations de l'esprit humain, et la majesté des phénomènes du monde sensible. Il n'y avait pas là, comme chez les Âryas, *d'identification* complète de l'idée ou de l'affection avec le phénomène de la nature, ce qui est le propre de la donnée *mythique* de l'esprit humain. Le culte de la race sémitique pure est une adoration en permanence du Dieu suprême; mais elle ne sort pas de la sphère d'une sublimité qui nous paraît monotone; elle ne croît pas en étendue et ne s'étend pas, par ses racines, dans la profondeur de son sujet même. C'est ainsi que les rapports les plus intimes de l'âme humaine y font souvent défaut, que l'horizon intellectuel ne s'y fraye pas de nouvelles avenues, qu'il y a absence de ce riche développement de la pensée, du cœur et de l'esprit, qui caractérise les races âryennes et européennes, lesquelles, mises en contact avec le christianisme, devaient déployer toutes les facultés du génie humain, le poussant vers la domination du globe.

J'aborde les races chamites, dont les Couschites ou les Éthiopiens orientaux et occidentaux constituent la branche principale, noyée, il est vrai, sous la conquête des races âryennes et sémitiques, mais réagissant sur elles d'une manière variée. Nous ne pouvons en juger, malheureusement, que d'une façon

indirecte; mais nous pouvons en juger de deux manières, soit par la *réaction* du peuple couschite sur le peuple conquérant, depuis la conquête, soit par l'action directe que, dans un âge primitif, il exerçait sur les peuples qu'il civilisa en partie, avant de plier sous la force de leurs armes. Voici maintenant la différence à établir entre son influence sur les deux races de Sem et de Japhet. Les Couschites ont subjugué partout les Sémites, leurs conquérants, au moyen de leurs sciences et de leurs industries, par les formes de leurs cultes et les modes de leurs gouvernements. Dans la Chaldée, dans l'Assyrie, dans l'Arabie heureuse, les Sémites sont les maîtres matériels, mais les Couschites leur ont imposé le joug de leur pensée. Quant aux Âryas, c'est tout autre chose; ils ne se sont laissé absorber, par les Couschites, sur aucun point. Les Shoûdras sont devenus Âryas dans l'Inde, et les Âryas, en adoptant une science et une philosophie couschites, les ont digérées, les développant d'une façon supérieure et originale.

Le génie *hiéroglyphique* prouve, du reste, une infériorité évidente par rapport au système du Verbe humain chez les peuples qui sont *obligés* de s'en servir pour se faire entendre, qui sont forcés d'en faire le dépôt absolu de leur science et de leur intelligence. Il n'en est pas moins vrai que le double système de l'écriture des Égyptiens et des Chinois témoigne d'une rare *ingéniosité* d'esprit, d'une grande force d'attention et d'une minutie d'observation éton-

nante, à part la grande naïveté de l'ébauche première et même la grossièreté de la donnée primitive. Dans un pareil système de langage, le mythe ne saurait exister dans son génie propre, ne pourrait devenir fluide et former un idiome parlé, pour s'embrancher à travers toutes les conceptions de l'esprit humain. Il ne pourrait devenir cet arbre vivace de la parole des langues âryennes, qui ouvrent tous les horizons du monde intellectuel dans leur étendue la plus vaste et la plus profonde. Il manque, en revanche, au langage des mythes ce caractère *d'utilité pratique*, ce travail d'une *observation minutieuse* pour tout ce qui concerne la civilisation dans son ébauche technique et matérielle, caractère et travail qui font l'honneur et la gloire du système des hiéroglyphes. C'est ainsi que les Âryas ont tout développé et tout agrandi, mais qu'ils n'ont, en principe, rien imaginé en fait d'astronomie et de géométrie, d'industrie et d'art. Les Sémites sont bien plus pauvres encore, à cet égard, parce qu'ils se renferment bien plus étroitement dans la sphère des intuitions de la vie nomade, propres à leurs idiomes. Comme le génie des fils de Cham, bien que sous de tout autres rapports, bien que dans des combinaisons d'une tout autre famille de peuples, le génie de la race chinoise est essentiellement technique et scientifique. Il n'en est pas moins vrai de dire que toutes ces races de la Chine et de la Chaldée, que toutes ces races de l'Égypte et de la Phénicie, quoiqu'elles observent bien et qu'elles inventent

mieux encore, quoiqu'elles portent la technique, la science et l'industrie à un haut degré de perfection, s'arrêtent à diverses stations d'un point nommé, s'immobilisant plus ou moins dans ce point unique. Aussi voit-on, et cela de très-bonne heure, que toutes appartiennent, sous diverses conditions et à divers degrés, à un monde qui finit et non pas à un monde qui commence.

Pour que ces peuples si hétérogènes de mœurs et d'idées aient pu se trouver en contact par leurs familles premières, il faut remonter à un état social antérieur à l'existence des grands empires de l'Asie méridionale et de l'Égypte, à un état bien plus antérieur encore à l'extension de la race sémitique et de la race âryenne, comme aussi au développement de la civilisation chinoise. Les traditions âryennes et sémitiques, jusqu'à un certain point aussi les traditions chinoises, nous renseignent à cet égard. Il est vrai que celles de l'Égypte nous font absolument défaut, car il n'y a que les hiéroglyphes qui y parlent, et les hiéroglyphes n'expriment qu'un présent et non pas un passé traditionnel; mais il nous est toujours ouvert une ressource, nous pouvons toujours juger par une certaine analogie de croyances avec d'autres peuples, analogies qui nous offrent des points de comparaison solide. Toutes les traditions de l'espèce humaine, ramenant les primitives familles à la région de *leur berceau*, nous les montrent groupées autour des contrées où la tradition hébraïque place le *jardin* dans l'Éden, où celle des Âryas établit l'Airyâna vaêdjâ,

ou le Mérou avec les régions voisines. Ce sont, du côté de l'Occident, le Ferghana ou le Kokhand ainsi que le Tokharestan, en outre le Soghd et la Bactriane; ce sont, du côté de l'Orient, la Sérique ou le Tourkestan chinois; puis, du côté du midi, le Baltistan ou le petit Tibet, avec tout l'Afghanistan oriental et occidental; enfin, du côté du nord, les contrées qui aboutissent au lac Aral vers le nord-ouest, au lac Balghasch, etc., vers le nord-est. Tout concourt à prouver que ce fut ici le séjour d'une *Humanité primitive*, à laquelle nous sommes forcés de remonter pour expliquer les rapports d'idées et de cultes d'une nature tout à fait *spéciale*, et qui sortent de la catégorie des sentiments *naturels* à l'espèce humaine. Or tous ces rapports tournent autour d'un point unique, qui est celui des *grands arcanes* du genre humain pour tout ce qui concerne son génie propre, pour tout ce qui touche à ses origines.

A part ce point saillant des grands mystères de la naissance et de la déchéance de la créature humaine, les mythes des Âryas renferment des allusions aux principes d'une science indispensable à l'établissement de la vie sociale, comme à la primitive institution de la famille. Il s'agit de l'ordonnance d'un *calendrier*, moins encore pour les besoins de la vie pastorale que pour ceux de la vie agricole; d'où résultait l'étude des saisons dans le cours de l'année luni-solaire, ainsi qu'un rituel de fêtes qui se rapportaient aux époques de l'année typique, cosmique et religieuse tout ensemble. Figure du système de

la création, l'année renfermait, en outre, le secret de la conservation et du renouvellement périodique des saisons, comme rattaché aux obligations des sacrifices. Il s'en suivait une identité absolue de l'année religieuse et de l'année civile, avant l'établissement d'un ordre civil, plus ou moins distingué d'un ordre de choses sacrées. Un gnomon était dressé et l'autel orienté sur le principe de la fixation des points cardinaux, et le foyer domestique s'installait sur la même base. C'est ainsi que l'on conçut un établissement social, destiné à correspondre exactement aux proportions d'un *Kosmos*, à l'ordonnance du grand tout de l'univers. Concevant un système primitif de nombres et de mesures, on lui appliquait un rituel pour le sanctifier. Tout fut ainsi ordonné sous des auspices sacrés, tout un système de travaux de digues et d'encaissements, l'ébauche d'une théorie hydraulique pour la canalisation des terres labourables et le desséchement des marais. Les inventions naissaient en foule sous des auspices sacrés, ressortant de l'industrie agricole, de l'art du forgeron et du charpentier, du métier du tisserand, etc. etc. Il en résultait une existence technique et laborieuse, étrangère, en son principe, au libre génie des races de chasseurs, de pasteurs ou de guerriers de souche âryenne, étrangère également au principe patriarcal des tribus sémitiques.

Ni les dieux des sciences, ni les dieux des arts, ne sont, en principe, les grands dieux de la race âryenne et de la race sémitique. Si les deux races

nous présentent l'auteur du ciel et de la terre sous la figure d'un *Ouvrier*, les mondes étant l'œuvre de ses *mains*, c'est une donnée *technique* ou *artistique*, il est vrai, mais dont ils auront hérité comme du legs d'un temps qui dépasse leur berceau même. Âryas et Sémites, en parlant de la race des *inventeurs*, ne les placent jamais sérieusement au rang de leurs *ancêtres*, quoiqu'ils les admettent au nombre de leurs *instructeurs*. De là un *double caractère* qu'ils leurs assignent. Sous un point de vue, ils leur sont des *bienfaiteurs*, car ils ont servi à les instruire, à les former, à les éclairer; mais sous un autre point de vue, ils leur sont des *malfaiteurs*, relevant du culte d'un dieu chthonien, d'une divinité qui se rapporte aux forces d'en bas et non pas aux forces d'en haut, d'une divinité magique, néfaste, qui a voulu les *opprimer*, dont l'emblème est le *serpent* et qui est caractérisée par la ruse et la sagacité.

Réunies en *confréries* mystérieuses et enfants d'un dieu qui est leur *père spirituel* et leur *maître*, mais avec lequel elles se brouillent parfois, ces divinités subalternes paraissent sous le nom de Cyclopes, de Cercopes, de Cécropiens, d'Idéens-Dactyles, de Telchins, de Géphyréens, etc., chez les Grecs, ayant tous un caractère douteux, cause d'un effroi mystérieux, de nature étrange. De ce genre sont encore les *Tvasch*-les *Ribhous* ou *Saudhanvanâsah*, les *Vishvâh* ou les *Apasah*, les *Takschakâh*, en général tous les ouvriers sacrés qui remontent à une ère antérieure à l'ère védique des antiquités de l'Inde. Partout où elles

se trouvent, ces corporations correspondent à une race de *Gâgenes* ou d'*autochthones* aux pieds de serpent, race sombre et obscure, qui appartient, par son origine industrielle, à la famille *brune* de l'espèce humaine, c'est-à-dire aux ancêtres mythiques et historiques du peuple céphène.

Baron D'ECKSTEIN.

ÉTUDE

SUR

THOMAS DE MEDZOPH,

ET SUR SON HISTOIRE DE L'ARMÉNIE AU XVe SIÈCLE

D'APRÈS DEUX MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE,

PAR FÉLIX NÈVE.

Parmi les travaux les plus utiles qu'on ait entrepris de nos jours dans le champ si agrandi de l'érudition orientale, il est légitime de compter l'investigation des sources historiques fort nombreuses qui se sont conservées en langue arménienne. Elles présentent, en effet, pour la plupart, le double caractère d'œuvres nationales renfermant des détails curieux sur la vie intérieure du peuple arménien et de ses églises, et de monuments fournissant des témoignages nouveaux et plus détaillés à l'histoire

universelle. Nous ne parlerons point ici des monographies qui traitent spécialement de l'Arménie ou d'une époque donnée de son histoire ; il nous suffira d'indiquer sommairement trois classes de livres qui offrent cet intérêt général que nous attribuions à l'instant à d'autres productions du genre historique.

Ce sont d'abord les chroniques, qui, remontant, à l'exemple de celle d'Eusèbe, jusqu'à la création du monde, et résumant les annales du peuple juif, présentent l'histoire de l'Arménie chrétienne en rapport avec celle des autres nations pendant les siècles de notre ère : tels sont, par exemple, les ouvrages de Michel le Syrien [1], de Samuel d'Anì [2] et de Vardan dit le Grand.

Puis viennent les œuvres historiques qui nous ont conservé la relation de guerres fameuses écrite au point de vue des Arméniens; par exemple celle de Jean VI, riche en renseignements sur les conquêtes des Arabes dans l'Asie antérieure [3], et celle de Mathieu d'Édesse, concernant toute la période des premières croisades [4].

[1] Un extrait étendu de la Chronique de Michel a été traduit par M. Éd. Dulaurier (*Journal asiatique*, t. XII et XIII, 4e série, numéros d'octobre 1848 et d'avril 1849).

[2] Zohrab a donné une version latine de sa Chronique dans son édition d'*Eusèbe*, publiée à Milan en 1818.

[3] Une traduction français de l'*Histoire* de Jean Catholicos a paru après la mort de Saint-Martin (Paris, Imprimerie royale, 1841).

[4] Chahan de Cirbied avait donné une description générale de l'ouvrage de Mathieu, dit aussi Eretz ou le Prêtre, au t. IX des *Notices et extraits des manuscrits*, etc. et en avait publié et traduit quelques passages. M. Éd. Dulaurier a mis au jour une version com-

Enfin ce sont les traités arméniens qui se rapportent plus particulièrement aux invasions des Mongols dans l'Asie occidentale, et qui peuvent servir de complément aux écrits des Arabes sur ces invasions. Les guerres de dévastation poursuivies par les races tartares du temps de Gengiskhan et après lui, ont trouvé pour historiens, dans l'Arménie du XIIIe siècle, Jean Vanacan ou le Moine, ses disciples Cyriaque ou Cyracos de Kantzag[1], Malachia dit Abégha, et le célèbre Vardan de Bardzerbierd : tous ont été témoins oculaires des événements qu'ils relatent, et quelques-uns même ont été prisonniers des Tartares. Déjà le P. Michel Tchamitch a fait usage de textes empruntés à ces chroniqueurs au livre V de la grande Histoire d'Arménie; mais il est à espérer que le texte original de ceux de leurs écrits qui sont encore existants sera incessamment publié et traduit, pour compléter l'histoire d'une époque si importante. Un des membres les plus actifs de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, M. Brosset, s'est préparé de longue main à cette tâche; il a donné, sur les chroniqueurs du XIIIe siècle, des notices plus étendues et plus précises que celles que l'on possédait jusqu'ici[2]; il a rassemblé les matériaux d'une

plète et annotée du *Récit de la première Croisade*, extrait de la Chronique de Mathieu. (Paris, Benj. Duprat, 1850, 108 p. in-4°.)

[1] Un fragment curieux de Cyracos, sur les relations d'un prince arménien avec des khans mongols, a été mis au jour en Russie, et reproduit en français par J. Klaproth, dans le *Nouveau Journal asiatique*, t. XII, octobre 1833.

[2] Voir les *Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie*,

édition de Vardan, et même il a traduit en entier le traité de Malachia dit Abégha ou le Moine, qui est intitulé : *Histoire de la nation des Archers*[1]. De son côté, M. Éd. Dulaurier a consacré à la collection des mêmes historiens des études suivies qui en montreront toute la valeur, et qui seront fondées sur une version littérale de leur texte.

La littérature arménienne peut fournir des renseignements non moins utiles sur la seconde époque des invasions mongoles, celle de Timour ou Tamerlan et de ses successeurs; elle possède, dans la chronique encore inédite de Thomas de Medzoph, une relation détaillée des campagnes qu'ils ont entreprises en Arménie et dans les pays d'alentour. C'est l'œuvre d'un membre de l'église arménienne, qui a souffert boucoup lui-même à cette époque, et qui a été à même de bien connaître les circonstances qu'il rapporte. L'intérêt de sa chronique n'a pas échappé à ceux qui se sont occupés de l'histoire d'Arménie en consultant les sources indigènes. Le P. Tchamitch en a inséré de longs extraits dans les chapitres de son ouvrage relatifs à l'état de l'Arménie sous la domination étrangère[2], c'est-à-dire après la destruction du royaume arménien de Cilicie à la fin du XIVe siècle. M. J. Saint-Martin s'est appuyé sur la

Saint-Pétersbourg, 1851, in-4°, p. 299 et suiv. p. 412 et suiv. et diverses notices dans les *Bulletins scientifiques* de l'Académie russe (ann. 1839 et suiv.).

[1] *Additions*, etc. Add. XXV, p. 438-467.

[2] *Histoire d'Arménie* (en arménien), Venise, 1789, t. III, l. VI, chap. I-VII.

même chronique pour déterminer et pour décrire un grand nombre de localités de l'Arménie[1]; et plus récemment M. Brosset n'a pas manqué de demander à cette même source des éclaircissements à l'Histoire ancienne de la Géorgie, qu'il a traduite sur le texte géorgien, et qu'il a commentée à l'aide des auteurs arméniens[2].

Nous avons pris nous-même connaissance du texte de Thomas de Medzoph dans les deux manuscrits de la Bibliothèque impériale dont nous parlerons ci-après[3], et nous avons entrepris d'en faire une traduction littérale, dans l'espoir de fournir aux études historiques une pièce inédite dont la valeur a été suffisamment signalée, mais dont le contenu mérite d'être apprécié mieux encore. En attendant des circonstances plus favorables qui nous permettent de publier utilement notre traduction accompagnée de notes, nous avons cru qu'on ne lirait pas sans quelque intérêt une notice historique et littéraire sur l'auteur lui-même, et sur la chronique qui est son ouvrage principal. On nous saura gré, nous l'espérons, d'avoir fait dans ce travail de fréquents emprunts aux publications savantes des PP. Mékhitaristes de Venise, qui sont rédigées en langue ar-

[1] *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, Paris, 1818-1819, deux vol. in-8°.

[2] *Histoire de la Géorgie* (histoire ancienne jusqu'en 1469); Saint-Pétersbourg, 1850-1852, trois part. in-4°.

[3] Nous devons dire à l'avance que les citations de Thomas de Medzoph, dans le présent mémoire, sont faites d'après la pagination du ms. de Paris 96 (ancien fonds).

ménienne, et qui sont, par le fait même, accessibles à un fort petit nombre d'érudits européens. Nous nous sommes réservé d'approfondir quelques points de nos recherches relatives à l'époque et à la vie de Thomas, et de les publier, dans la suite, avec la version de sa chronique.

§ I. BIOGRAPHIE DE THOMAS DE MEDZOPH.

L'écrivain dont nous allons nous occuper est un de ces vartabieds ou docteurs qui, après avoir étudié dans les monastères de l'Arménie, étaient décorés d'un titre qui leur conférait, avec le droit d'enseigner, des priviléges et des honneurs dans toute l'étendue de ce pays. C'est dans cette classe d'hommes que se sont produits plus d'une fois des historiens, des chroniqueurs, des biographes, qui travaillaient patiemment, dans le désir de conserver à la postérité le souvenir des événements qui avaient signalé leur siècle, et qui, considérant toutes choses des yeux de la foi chrétienne, ne manquaient pas de faire envisager, dans les vicissitudes de chaque époque, les desseins de la miséricorde ou de la justice divine.

Le vartabied Thomas, qui est surnommé de Medzoph, naquit dans la seconde moitié du XIVe siècle, et il a fleuri jusque vers le milieu du XVe. Dans sa jeunesse, il a pu voir de ses yeux les désastres causés par les troupes de Timour dans les provinces centrales de la grande Arménie; il a recueilli certainement ses souvenirs personnels et ceux de ses

proches, en consignant dans sa chronique les événements qui marquèrent le passage du conquérant tartare sur le sol de sa patrie.

Thomas était originaire d'un des cantons de la province de Douroupéran[1], l'Aghiovid, situé aux frontières de l'Ararad et du Vasbouragan. *Aghiovid*, Աղիովիտ, est le nom d'un canton, et non celui d'un bourg ou d'un château, comme il ressort, en toute évidence, des études géographiques les plus récentes[2]. Thomas vit le jour, sans doute, dans un bourg obscur de ce canton.

Thomas appartenait à l'un des ordres religieux qui ont composé de tout temps la partie la plus instruite du clergé de son pays, et c'est du nom de Medzoph, monastère qui a été sa principale résidence, que provient l'épithète de *Metzophetzi*, Մեծոփեցի, par laquelle les écrivains de sa nation ont coutume de le désigner fort souvent[3]. Il ne sera pas superflu de déterminer ici la situation de ce monastère, qui était devenu alors le siége d'une école théologique

[1] L'ancienne province nommée *Douroupéran*, et aussi *Daroupéran*, est renfermée aujourd'hui, en grande partie, dans le pachalik de Van.

[2] C'est inexactement, semble-t-il, que Tchamitch (*Histoire d'Arménie*, t. III, p. 491) fait naître Thomas au bourg d'Aghovid, յԱղովիտ աւանէ, et que l'auteur du *Quadro della storia litteraria di Armenia* (p. 142) le fait originaire : «del castello di Alovid nella provincia di Gaciperùni».

[3] Comme le nom de lieu s'écrit à la fois Մեծոփ et Մեծոպ, *Medzoph* et *Medzop*, on donne aussi la forme Մեծոպեցի au qualificatif. Le nom même de Thomas est écrit de deux manières en arménien, le plus souvent, Թովմա ou Թովմաս *Thoma*, mais dans les manuscrits Թումայ *Thouma*.

dévouée à la défense de l'église nationale d'Arménie.

Medzoph était placé à peu de distance du lac de Van, sur le territoire d'Ardjêsch, qui dépendait du canton d'Aghiovid, dans la partie orientale du Dounoupéran; il est même advenu qu'au xve siècle l'importance de la ville d'Ardjêsch a fait donner son nom au pays d'alentour, qui formait proprement l'ancien canton d'Aghiovid[1]; et, d'autre part, le territoire même de cette ville a été appelé du nom de *Kachpérouni* par les écrivains des siècles modernes, parce qu'il renfermait des possessions héréditaires de la famille princière ainsi nommée[2]. Dans les Annales de Thomas, on voit le sort d'Ardjêsch étroitement lié à celui de Medzoph. La ville, qui avait été occupée par les Mongols au XIIIe siècle, fut encore exposée de son temps à de lamentables vicissitudes: le monastère, qui en était voisin, fut pris et saccagé par les chefs turcomans et par d'autres envahisseurs, comme notre auteur en fait foi.

Dans la même contrée et à quelque distance de Medzoph, étaient situés d'autres monastères renommés[3]: outre l'Ardzovaper et l'Ourrhêngaïr, le mo-

[1] Voir la *Description de l'Arménie ancienne*, par le P. Lucas Indjidji (en arménien); Venise, 1822, p. 126. Dans l'antiquité même, l'Aghiovid était qualifié de canton des Kĕnounis, qui en partageaient la possession avec la race royale des Arsacides. (Voy. *ibid.* p. 124-125.)

[2] Thomas de Medzoph et Vardan le géographe emploient en ce sens le nom de Kachpérouni, que les écrivains plus anciens donnaient seulement à la race elle-même. (Voy Indjidji, *ibid.* p. 126.)

[3] Voir la *Description* d'Indjdji, p. 127-128

nastère de Kharapasd, dit «de la Sainte Mère de Dieu,» et appelé aussi couvent de Soukhara, et le monastère d'Abiseng, dit «saint monastère de la Résurrection.» Thomas parle de l'un et de l'autre dans sa chronique.

Medzoph l'emportait sur tous les établissements du même pays en splendeur et en célébrité. «Jean, dit de Medzoph, un des supérieurs du monastère, y avait bâti, dans l'espace de sept années, une église de grande dimension, dédiée à la Mère du Seigneur, et cela dans un temps déplorable, où les autres églises étaient renversées par ordre d'un gouverneur tartare. La construction de cette église plut tellement à ce souverain, qu'il voulut poser lui-même la première pierre des fondements, et la soulevant sur ses épaules[1].» Medzoph jouit donc d'une protection particulière dans les premières années du xv[e] siècle, si calamiteuses pour le reste de l'Arménie. L'église remarquable qui avait été l'ouvrage d'un architecte grec, Pharadj, prisonnier de Timour, subsistait encore au siècle passé, d'après Tchamitch, qui rapporte le fait[2]. Saint-Martin retrouve Medzoph près d'Ardjêsch dans le monastère célèbre que Richard Simon appelle *Arcis* ou *Arciscavanch*, et qu'il fait la résidence d'un évêque[3]. Nous ne savons jusqu'à quel point serait soutenable l'étymologie du

[1] Thomas mentionne cette particularité dans une histoire, sans nommer toutefois le chef tartare (ms. 96, fol 68 r.), et le P. Indjidji le rapporte dans sa notice sur Medzoph (*loc. cit.* p. 127).

[2] *Hist. d'Arménie*, t. III, p. 453.

[3] *Histoire critique de la créance des nations du Levant*, p. 228.

nom même de Medzoph, Մեծոփայ, c'est-à-dire « le grand Job, » que le premier de ces savants propose au même endroit[1].

La grande renommée de Medzoph dépendit surtout de l'influence des docteurs qui y résidèrent quelque temps avant la dévastation du monastère par des soldats étrangers. La direction avait été confiée, pendant un terme fort long, à un vartabied nommé Jean de Medzoph, qui avait étudié vingt ans auprès de Jean d'Orotn, dit aussi de Gakhig, célèbre docteur du monastère d'Abragoun en Siounie. Mais ce qui eut le plus de retentissement dans l'église d'Arménie, ce fut le séjour que fit à Medzoph Grégoire de Dathev, glorifié par la fraction dissidente de cette église comme un de ses docteurs éminents. On verra de quel intérêt sont les renseignements dus à Thomas, son admirateur, sur l'ascendant et le rôle de ce personnage.

Thomas avait été pendant dix ans disciple du vartabied Sargis, qu'il appelle le grand Sargis, et qui a été considéré comme un oracle jusqu'à son extrême vieillesse. Très-modéré dans sa conduite envers les partis qui divisaient le clergé arménien[2], Sargis dirigea, jusqu'en l'an 1401, le monastère de Kharapasd, dans le pays d'Ardjêsch, monastère « regardé alors, » nous dit Thomas[3], « comme une

[1] *Mém. hist. et géogr. sur l'Arménie*, t. II, p. 465, note.

[2] Tchamitch le fait considérer comme orthodoxe. (*Hist. d'Armén* t. III, p. 451.)

[3] Chron. ms. 96, fol. 63 r

Jérusalem céleste. » Après sa mort, le pieux anachorète Vardan prit la direction du même monastère, et, pendant quatre ans, « il éclaira d'une vive lumière » plus de soixante religieux rassemblés autour de lui, et au nombre desquels était resté notre chroniqueur, qui en parle avec un profond respect[1].

Ensuite, vers l'an 1406, Thomas passa, avec vingt de ses condisciples, dans la Siounie, à l'école de Grégoire de Dathev; il vante, dans son livre, l'accueil qu'il reçut alors de cet illustre maître, dont le père était originaire d'Ardjêsch, et il exalte en toute occasion le savoir supérieur d'un homme dont il a embrassé avec chaleur les opinions[2]. Pendant deux années, Thomas et ses amis suivirent les leçons de Grégoire dans le monastère d'Abragoun; mais, quand la persécution les força d'abandonner la province de Siounie, ils se rendirent ensemble dans le Douroupéran, et reçurent l'hospitalité dans le cloître de Medzoph. « L'humble, savant et pieux vartabied Jean, » comme l'appelle Thomas, les accueillit tous avec joie, en cette même année où il venait de terminer la construction de l'église de la Sainte Mère de Dieu: c'était l'an 1409 ou l'an 858

[1] Ms. 96, fol. 66 v. « Son âme, dit-il en terminant, fut enlevée sur les chars des chérubins et des séraphins, et transportée dans les rangs de nos vartabieds théologiens de même origine et nos illuminateurs. »

[2] Ms. 96, fol. 62 v. et 66 v. Nous reproduirons plus loin quelques traits des éloges qu'il décerne à Grégoire au nom d'un grand parti.

de l'ère arménienne[1]. Grégoire séjourna à Medzoph une année tout entière, et il y enseigna avec éclat, au milieu d'un grand concours d'auditeurs, prêtres et religieux, au nombre de plus de quatre-vingts[2]; il alla mourir, peu après, dans le monastère de Dathev en Siounie, où il avait résidé auparavant; ce qui lui a fait donner le surnom historique de *Dathevatzi*[3].

Jean de Medzoph étant venu à mourir peu de temps après Grégoire[4], quand il se trouvait dans la province d'Ararad, c'est sur Thomas que l'on jeta les yeux pour lui confier la direction du monastère[5]. Thomas ne parle de son prédécesseur qu'avec reconnaissance et vénération; il le donne comme « l'exemple de toutes les vertus et le modèle des docteurs de l'église, » et il expose les circonstances de sa vie dans un épisode fort long qui rompt le fil de sa chronique[6].

Thomas avait été exposé à de grandes vicissitudes dans sa jeunesse et dès son entrée dans la vie reli-

[1] Ms. 96, fol. 67 r. et 68 r. Le travail avait commencé l'an 851 (1402).

[2] Ms. 96, fol. 62 v. et 67 r. Thomas énumère ici les principaux vartabieds qui entendirent Grégoire à Medzoph.

[3] Le nom de *Dathev* ou *Sdathev* avait été donné à ce monastère en souvenir de l'apôtre Eustathius, un des disciples et compagnons de l'apôtre Thaddée. (Voir l'*Arménie ancienne* d'Indjidji, p. 287.)

[4] La mort de ces deux personnages serait placée l'an 1410, d'après plusieurs dates consignées dans le texte de Thomas, concordant avec celle qu'adoptent Tchamitch et Soukias Somal pour la mort de Grégoire. (*Hist. d'Arménie*, t. III, p. 357, *Quadro*, p. 133.)

[5] Selon Tchamitch, *l. c.* p. 453.

[6] Ms. 96, du fol. 67 v au 69 r.

gieuse. Quand, en 1389, au retour de sa première expédition en Géorgie, Timour pénétra jusqu'à Mousch, dans le Douroupéran, Thomas dut fuir, avec les habitants d'Ardjêsch, dans les provinces voisines. Plus tard, vers 1396, il n'échappa à d'horribles massacres qu'en se réfugiant dans les montagnes du Vasbouragan. Chaque fois qu'il rentrait dans l'Aghiovid, il voyait, comme il le dit lui-même[1], « le pays ravagé, détruit, dépouillé de toutes ses richesses, et privé aussi des vertus spirituelles : plus d'office journalier, plus de sacrifice; on se mit ensuite à tout reconstruire. »

Thomas eut à souffrir davantage encore quand il eut la direction du cloître de Medzoph; mais, malgré la vie errante à laquelle il se vit souvent condamné avec les siens, il prit la tâche de rédiger une histoire de son temps. C'est, sans doute, vers l'an 1425 qu'il y mit la première main; il dit lui-même qu'il s'est mis à l'écrire après l'âge de cinquante ans. Quand il vient à raconter d'atroces persécutions qui ont coûté la vie à plusieurs vartabieds respectés, il s'exprime ainsi[2] : « Ceci se passait à peu près vers l'an 874 de notre ère (A. D. 1425); qu'on ne m'impute point faute en ceci; car j'étais alors fort âgé, et c'est après cinquante

[1] Ms. 96, fol 65 v.

[2] Ms. 96, fol. 65 r. Այս էր ՊՀԴ թվկնին ա[illegible]ի կմ պա-կաս․․․ զու անմեղադիր լե՛ր · զի ծեր էր ես յետ [illegible]մնաց ակսայ մի այսորիկ յետ և յառաջ գրեցի ։

sis que j'ai commencé à écrire sur ces faits, en reprenant ce qui précède et ce qui suit.»

En 1427, Thomas chercha un asile dans l'île de Limn du lac de Van, et il y fut maltraité par l'émir Hadji-Beg. Dans les dernières années du gouvernement despotique de Skandar, il séjourna tour à tour dans diverses localités voisines du grand lac, tantôt il vivait caché dans les montagnes[1], tantôt il trouvait un refuge momentané dans des villes importantes, telles que Klath, Pergri, Ardzgé, Paghesch[2]. Jusque dans les derniers temps de sa vie, il fut exposé à de continuelles tribulations, parce que le canton d'Ardjêsch, situé au centre du pays, était souvent traversé par des bandes de soldats étrangers[3].

Comme la tradition place la mort de Thomas de Medzoph l'an 1448 (l'an 897 des Arméniens[4]), il

[1] Ms. 96, fol 76 r. Thomas fait ici une peinture très vive des violences auxquelles se portaient les ennemis lorsqu'ils pénétraient à cheval dans les montagnes et jusque dans les cavernes.

[2] *Ibid.* fol 80 r. où l'auteur raconte des faits compris entre les années 1435 et 1437. Un des frères de Thomas, Arisdaguès, avait été arrêté et brûlé vers 1434 par un chef curde, Pir Ali (*Ibid.* f. 80 v. Cf Tchamitch, t. III, p. 467) Un autre frère de Thomas, George Melik, seigneur du bourg d'Aghiou, fut au nombre des notables qui firent leur soumission volontaire à Skandon vers 1430, pour qu'il épargnat les habitants de la forteresse d'Arsdzgé. (Voir Tchamitch *l. c.* p. 464.)

[3] Il termine le tableau de ces dernières calamités (fol. 83 r.) en rapportant les provocations des infidèles aux chrétiens «Ils considéraient, dit-il, avec orgueil notre ruine si affreuse comme leur ouvrage, et ils disaient à haute voix «Où est donc Jésus leur Dieu? «Laissez qu'il vienne et qu'il sauve ceux qui croient en lui!»

[4] Voir l'*Histoire d'Arménie*, de Tchamitch, t III, pag 491 Une notice sur la vie de Thomas a été placée à la fin de sa chro

ressort du passage de sa chronique cité plus haut, que Thomas serait mort septuagénaire, un peu plus de vingt ans après la date (1425) qu'il prend comme le point central de ses recherches historiques.

Selon toute apparence, Thomas fut en rapport personnel avec la plupart des membres éminents de l'église arménienne à son époque, et il ne fut pas sans influence sur plusieurs des événements qui modifièrent davantage l'organisation intérieure de cette église. Ainsi Thomas suivit-il, de plus près qu'aucun autre[1], toutes les négociations qui amenèrent la translation du siége patriarchal de Sis à Échmiadzin, première résidence des catholicos, successeurs de saint Grégoire l'Illuminateur. L'autorité patriarcale avait beaucoup perdu à cause de la situation de Sis, loin du centre de l'Arménie, et à cause de la position précaire ou de l'indignité de ceux qui la remplissaient; c'est pourquoi une fraction considérable de la nation désirait le rétablissement du pontificat arménien dans son siége le plus ancien. Thomas s'associa à la résolution qu'avaient prise les grands dignitaires du clergé, d'élire de nouveau, à titre de catholicos, Grégoire IX, dit Mousapeg[2], s'il consen-

nique par un certain vartabied Ciracos, qui s'était fait son disciple; mais ce témoignage manque dans les manuscrits que nous avons consultés.

[1] Voir l'*Histoire d'Arménie*, de Tchamitch, t. III, p. 486-487.

[2] Ce catholicos de Sis n'avait pas été reconnu tout d'abord par les évêques de l'Orient, c'est-à dire de la haute Arménie, considérée comme partie orientale du pays, lors de l'existence du royaume arménien de Cilicie.

tait à se transporter de Sis à Vagharschabad dans l'Ararad. Il assista en personne, avec d'autres vartabieds célèbres, avec une foule d'évêques, de prêtres et de religieux, au nombre de sept cents, au concile qui fut tenu en 1441, à Vagharschabad, dans l'église même d'Échmiadzin, pour régler les affaires du patriarcat. Quand Cyriaque ou Ciracos, abbé du monastère de Virab, renommé pour sa prudence et son savoir, eut été élu catholicos en cette même année, Thomas lui prêta son concours pour faire reconnaître Échmiadzin comme le seul siége légitime de l'autorité patriarcale chez les Arméniens[1], et pour donner un nouvel éclat aux bâtiments et aux églises de cette antique résidence. Le rôle actif de Thomas vint à cesser, quand, par suite de misérables intrigues, Ciracos, qui avait toujours agi dans des vues de paix et de conciliation, se fût retiré dans un monastère, en 1443, après deux années de règne[2].

Thomas se plaît à célébrer la vertu des religieux qui pratiquaient de son temps les règles de la vie ascétique, mise en honneur chez les Arméniens depuis la fondation de leur église : ainsi vante-t-il le pieux anachorète Jean de Reschdouni, mort en 1396, aux prières duquel il a recours dans les in

[1] Cependant la force de l'usage et surtout l'intérêt des souverains maintinrent à Sis, comme à Aghthamar, des patriarches portant encore le titre de catholicos, et dont la succession s'est perpétuée jusqu'à ce siècle.

[2] Voir dans Tchamitch, t. III, p. 489 et suiv. le récit de sa déposition.

fortunes de son pays[1]. De même, il professe un grand respect pour les croyances, les traditions et les usages de l'antique église des enfants de Haïg; mais, mû qu'il est par un attachement excessif à la nationalité arménienne, Thomas montre une aversion profonde pour les chrétiens étrangers à l'Arménie, et surtout pour les Latins, et en général pour tous ceux qui communiquaient avec Rome; il désigne, sous le nom méprisant d'*Aghtharmaïs*, c'est-à-dire renégats, les Arméniens catholiques qui s'efforçaient de maintenir leur pays dans l'unité de la foi.

Il semble que Thomas ait pris parti, dans les controverses religieuses, pour les doctrines des Monophysites[2]; car il accuse d'hérésie les Aghtharmaïs, en ce qu'ils professaient la doctrine des deux natures, et il glorifie Jean de Gakhig de leur avoir résisté[3], et d'avoir « éclairé toutes les populations d'Arménie dans la science divine. » Ailleurs, il les appelle de faux chrétiens[4], et déclare fausse leur

[1] Ms. 96, fol. 71 r. Thomas, qui atteste l'avoir vu de ses yeux, rapporte que Jean, « pendant cinquante ans, semblable à un ange de nature spirituelle, est demeuré debout sur ses pieds, toujours en prières et en supplications »

[2] Il n'est pas inutile de remarquer en passant que l'ambiguïté des termes employés en arménien pour *nature* et pour *personne* a produit des méprises regrettables chez quelques écrivains, et que des théologiens, au fond orthodoxes, ont paru partager l'erreur d'Eutychès dans des controverses mal engagées.

[3] Ms 96, fol 67 v. « Il s'opposait, dit-il, aux hérétiques, les Aghtharmaïs, partisans des deux natures. » *և կայր ընդդէմ հերձուա-* [illegible]*աղթարմայից երկաբնակաց ։*

[4] Ms. 96, fol. 58 v. *յաղթարմայից սուտ քրիստոնէիցն*. f 63 v.

doctrine[1], dont l'adoption est, à ses yeux, une apostasie.

Le mauvais vouloir et l'animosité de Thomas envers les chrétiens d'Occident s'explique fort bien par l'esprit hostile qu'un de ses maîtres, Grégoire de Dather, avait inspiré à ses nombreux adhérents, au sein du clergé arménien. Il s'était formé, dès le xiv[e] siècle, une association dite des unitaires ou des frères unis, qui, d'accord avec les missionnaires dominicains, tentaient de rattacher étroitement la chrétienté d'Arménie au siége romain. Mais il est de fait que les unitaires ont touché imprudemment, et sans nécessité, aux rites antiques de l'église arménienne, remontant au siècle de saint Grégoire l'Illuminateur et de saint Isaac, qu'ils ont exigé à tort un second baptême, et qu'ils ont manqué de mesure et de charité en combattant ceux des Arméniens qui étaient entraînés dans la voie du schisme[2]. La dissension était encore dans toute sa force au siècle de Thomas; il appartenait au parti national, et poursuivait d'une haine aveugle les adversaires de ce parti[3]. Il prend un ton qui n'est pas moins haineux

[1] Ms. 96, fol. 70 v. 'ի սուտ և երկաբնակ աղթարմայութէն : Il est dit en ce passage que «l'on tira le seigneur de Magou de la doctrine fausse des Aghtharmaïs, comportant la confession des deux natures».

[2] Voir, sur l'attitude des unitaires et sur les résultats de leur action, le t. III de l'*Histoire d'Arménie* du P. Tchamitch, liv. V, ch. xl. et liv. VI, ch. iii et ch. vi.

[3] On le voit attribuer le bouleversement de son pays à l'oubli de la prière et des devoirs de la charité, et d'autre part accuser à ce

envers les Géorgiens, à cause des intérêts opposés qu'avaient alors les familles dominantes des deux pays ; on ne peut accepter, à la lettre, les injures dont il accable un peuple chrétien, qui avait partagé avec les Arméniens les calamités des invasions mongoles. C'en est assez pour donner une idée des préjugés dans lesquels Thomas fut élevé, et du caractère opiniâtre grâce auquel ils se sont fortifiés dans son esprit.

Ce que l'on sait des écrits de Thomas de Medzoph répond parfaitement au genre de travaux littéraires qui était cultivé de préférence dans les cloîtres de l'Arménie : l'exégèse, la liturgie, l'histoire au point de vue politique et surtout ecclésiastique, ce sont les études dans lesquelles notre auteur s'est essayé [1]

Le premier de ses [illegible] est son Histoire de l'Arménie sous la domination de Timour et des chefs barbares qui l'ont opprimée et dévastée pendant la première moitié du xv[e] siècle. Nous allons nous occuper de cet ouvrage, avec quelque détail, dans la suite du présent mémoire ; nous constaterons d'avance que, si l'ouvrage abonde en faits importants pour les annales du temps, il ne permet d'assigner à son auteur qu'une place secondaire parmi les historiens arméniens.

sujet l'hétérodoxie du sacerdoce (վն անուղղայ քահանայութե fol. 83 v.)

[1] [illegible]dro della storia letteraria di Armenia (Venezia, 1829) p. [illegible]-143.

Le second ouvrage attribué à Thomas de Mèdzoph est un *Commentaire* sur le livre du prophète Daniel; au témoignage des Mékhitaristes, c'est un travail qui n'est digne d'estime sous aucun rapport[1].

On cite également, sous son nom, un recueil des lettres des docteurs ou vartabieds d'Arménie, contemporains de Thomas. Il avait réuni, sous le titre de : *Livre des lettres doctorales* Գիրք վարդապետական նամականաց, les pièces de leur correspondance, relatives surtout aux affaires ecclésiastiques. C'est grâce à ce recueil que l'on a pu élever au-dessus de tout doute l'existence d'un catholicos du nom de Jacob ou Jacques III, à une époque dés[illegible] où beaucoup de confusion s'est introduite [illegible] toire d'Arménie. Un annaliste du xviie siècle, Ar[illegible]kel, a omis, dans la liste des catholicos qui suit son ouvrage, le nom de celui-ci, qui occupa le siége patriarcal de Sis dans les années 1409 et 1410 (années 858-859 de l'ère arménienne). Le P. Tchamitch, qui a éclairci ce point à l'aide du recueil de Thomas, en a tiré deux lettres curieuses, qui figurent dans son récit[2] : l'une est adressée par les vartabieds arméniens audit Jacob, honoré du titre de catholicos, pour lui notifier la déposition qu'ils venaient de faire

[1] Le rév. Soukias Somal s'exprime ainsi dans le *Quadro* (p. 1[illegible]). « Opera per ogni conto disprezzabile ed in cui non vi si scorge se non che disordine, e confusione. »

[2] *Hist. d'Arménie*, t. III, p. 456-457, et à l'appendice, [illegible] 882-883

du catholicos d'Aghthamar, qui avait gravement indisposé contre lui les chrétiens soumis à sa juridiction [1]; l'autre est une réponse adressée par Jacob, en signe de satisfaction, aux fidèles du pays d'Ardjêsch qui avaient pris l'initiative dans l'affaire d'Aghthamar [2], et à ceux des contrées voisines reconnaissant son autorité.

Enfin, Thomas serait l'auteur d'un traité sur la manière d'administrer le sacrement de l'extrême-onction, suivant le rituel grec et latin. Il nous apprend que Ciracos s'était efforcé de rétablir la pratique de ce sacrement, qui avait été imposée au clergé par les anciens conciles d'Arménie; mais qui était tombée en désuétude dans les temps antérieurs, par suite de négligence [3].

Nous ferons remarquer, en terminant, que Thomas avait obtenu par son savoir quelque influence sur les hommes instruits de son temps: c'est sur ses instances qu'un vartabied, Jacques (Jacob ou Agob [4]), originaire de la Crimée, dathevien comme Thomas lui-même, se décida à composer un traité du calen-

[1] Ces vartabieds avaient donné information du fait aux chefs de toutes les églises voisines, et jusqu'au saint siége en Occident, comme ils l'affirment dans ladite lettre.

[2] Le catholicos cite, immédiatement après la ville métropolitaine d'Ardjêsch «bénie, célèbre et renommée», le «saint monastère de Medzoph» (Սբ ուխտ Մեծոփայ :).

[3] Voir les assertions formelles qui servent à réfuter Galanus dans l'*Armenia* de M. J. Cappelletti, t. III, p. 129.

[4] Ce vartabied est connu d'ailleurs comme auteur d'un commentaire sur la Genèse, d'une explication du calendrier (Voir *Quadro*, p. 140.)

drier arménien[1], et un autre sur les degrés de parenté, dont on possède encore l'original[2].

§ II. ÉTENDUE ET CONTENU DE LA CHRONIQUE DE THOMAS DE MEDZOPH.

La composition historique qui nous est venue sous le nom de Thomas embrasse un espace de temps de soixante et dix ans, depuis la fin du XIV[e] siècle jusque vers le milieu du XV[e]. Elle est double : dans une première partie, qui est la plus considérable, elle comprend les faits d'histoire politique et d'histoire religieuse qui remplissent la période des invasions de Timour et des Mongols en Arménie; dans la seconde, elle renferme un aperçu des affaires ecclésiastiques que l'auteur vit de près et même auxquelles il prit part en personne.

La chronique proprement dite s'étend aux premières années du gouvernement de Djehanschah, frère de Skandar; elle s'arrête vers l'an 1447, c'est-à-dire environ un an avant le mort de Thomas. Elle présente un récit suivi des événements pris dans l'ordre chronologique, et interrompu seulement par les détails biographiques que le vartabied se plaît à

[1] Voir le titre du traité dans le ms. armén. de Paris, n° 115. C'est sans doute le traité de chronologie que le *Quadro* rapporte à Jacques de Crimée.

[2] Tchamitch (t. III, p. 453) désigne bien cet ouvrage particulier de Jacob par le terme de *ազգագրութիւն* « généalogie », que l'on prendrait comme synonyme du mot *ազգաբանութիւն* plus usité. Sur le ms. du musée asiatique de Saint-Pétersbourg, voir la notice de M. Brosset, dans le *Bulletin scientifique* de l'académie de cette ville t. III, n° 3

donner sur les docteurs arméniens qui furent ses maîtres ou ses amis.

Les notices qui appartiennent plutôt à l'histoire ecclésiastique, suivent la chronique sous forme de chapitres détachés; ainsi trouve-t-on distribué l'ouvrage de Thomas dans le ms. 96 de la Bibliothèque impériale, dont le prix a été déjà signalé par le docte abbé Villefroy [1], et a été reconnu par les arménistes contemporains, qui en ont fait usage dans leurs recherches d'histoire orientale, MM. Saint-Martin et Quatremère, Dulaurier et Brosset. Après la chronique qui s'étend du fol. 57 au fol. 84 v. viennent trois chapitres, anonymes il est vrai [2], mais appartenant, sans doute, au même auteur. Ils sont intitulés : A. « De l'union des Arméniens et de la consécration du catholicos en l'année 890 (A. D. 1441) »; — B. « De la nouvelle bénédiction de l'église d'Echmiadzin »; — C. « De l'exil du catholicos Cyriaque (après deux ans de règne, en 1443) ». Les Mékhitaristes, le P Tchamitch et d'autres écrivains du même ordre, invoquent l'autorité de Thomas relativement aux faits relatés dans ces trois notices [3].

[1] Dans une notice mise en tête du volume, qui contient en premier lieu une *Généalogie* et en second lieu la *Chronique* de Samuel d'Ani, avant le texte de Thomas; le ms. 96 se compose de quatre-vingt-douze feuillets, d'un papier de coton (*charta bombyc.*), épais et glacé, il a été transcrit en 1664, d'une écriture ronde fort régulière.

[2] Fol. 84 v. 86 v. et 89 v.

[3] L'auteur du *Quadro*, déjà cité (p. 43), fait descendre jusqu'à l'an 1447 l'exposé des événements contemporains que Thomas a ajouté à l'histoire de Timour, point de départ de son ouvrage.

Les savants auteurs du Nouveau trésor de la langue arménienne, dans une note préliminaire [1], attribuent à Thomas, avec l'Histoire de Langthamour, l'Histoire de la séparation du siége patriarcal d'Echmiadzin d'avec celui de Sis.

La chronique elle-même existe à Paris dans un second manuscrit que la Bibliothèque impériale a acquis vers 1848 [2], et qui a été exécuté à Venise par les soins des PP. Mékhitaristes d'après quatre manuscrits appartenant à la précieuse bibliothèque de Saint-Lazare.

C'est d'après un texte fondé sur l'étude de ces deux manuscrits que nous avons entrepris la traduction de la chronique de Thomas de Medzoph, nous nous bornons à présenter ici une rapide analyse de son contenu, afin que l'on juge d'avance la méthode de notre historien [3]. Puisque M. Saint-Martin n'a pas étendu son précis de l'Histoire d'Arménie au delà de la destruction du royaume de Cilicie [4], il nous a paru qu'un résumé de la période historique qui suit immédiatement cet événement, ne serait pas offerte sans utilité aux personnes qui suivent

[1] *Nouveau dictionnaire de la langue arménienne*, t. I, p. 15 (Venise, 1837)

[2] Supplément arménien, n° 31, 2, *Histoire de Timour et des Timourides*, 24 feuillets, petit in-4°, écriture cursive. Un manuscrit de l'histoire de Thomas fait partie de la bibliothèque d'Echmiadzin (Voir le *Catalogue* publié par M. Brosset en 1840, n° 204, p. 87.)

[3] Nous réservons à un autre temps l'examen de l'appendice de cette chronique, qui a trait aux affaires du patriarcat, et surtout au règne et à l'exil du catholicos Ciracos.

[4] Au tome I de ses *Mémoires histor. et géogr.*

attentivement le dépouillement des sources orientales. Nous faisons toute réserve pour les dates que nous insérerons dans cette analyse d'après le texte même de Thomas et en rapport avec celles que Tchamitch a adoptées dans sa grande histoire. La plupart des travaux historiques sur l'Arménie laissent à désirer jusqu'ici, faute d'une détermination sûre du point fixe de l'ère des Arméniens, et d'une vraie concordance de l'année julienne ou grégorienne avec l'année vague arménienne. Grâce aux patientes investigations de M. Édouard Dulaurier, le public instruit sera bientôt en possession d'un système de chronologie d'après lequel toutes les dates importantes de l'Histoire d'Arménie seront désormais bien fixées.

Le titre du livre de Thomas de Medzoph varie dans les manuscrits [1]; il est ainsi conçu dans le manuscrit de Venise dont nous venons de parler :

Պատմութի Համառօտաբար վն̄ արևելեան Թագաւորացն · այդծ ոյն և չար գազանին յանկ Թամուրայ և այլոյն · զոր արարեալ է քաջ վարժապետն Թումայ վարդապետն :

[1] Le ms 96, f. 57, donne à la chronique le titre suivant. *Պատմութի Համառօտ անօրէն Թամուրին որ ելեալ 'ի յ՚չէն Խորասանու և գնաց մինչև 'ի ծովն ովկիանոս · արարեալ Թումայ վարդապետէ :* « Histoire abrégée de l'impie Thamour, qui, sorti de la contrée du Khorasan, s'est avancé jusqu'à l'Océan : composée par le vartabied Thomas. » Il faut savoir que les Arméniens ont quelquefois donné le nom d'Océan à la Méditerranée à cause de l'étendue et de la profondeur de cette mer. (Voir le Lexique des noms propres publié sous la direction de Mékhitar, p. 330 331, Venise 1769,

Histoire abrégée des souverains de l'Orient, du monstre impie et cruel Langthamour, et des autres; composée par l'excellent maître, le vartabied Thomas.

Dans l'analyse du traité de Thomas, nous prendrons de préférence l'orthographe arménienne qu'il donne au nom du principal personnage. *Thamour* est en effet le nom conservé au conquérant Mongol dans les livres arméniens; il a pour synonyme la forme *Langthamour*, où l'on retrouve l'épithète mongole *lang*, signifiant boiteux [1].

C'est sous le nom de *Djagetéens*, dérivé du nom du grand empire asiatique fondé par la première dynastie mongole, que Thomas désigne tantôt les Mongols, tantôt leurs souverains Thamour et Schahrokh; le mot *Djaghata*, *չաղաթայ*, employé au singulier, est quelquefois l'épithète du chef tartare qui est connu par le contexte, et quelquefois le nom collectif de la race tartare à laquelle appartenait la masse des armées conquérantes [2]. D'un autre côté, les tribus belliqueuses des Kurdes qui occupaient

cf. Mathieu d'Édesse, *Première croisade*, traduit par M. Dulaurier, p. 11 et 79.)

[1] Voir Tchamitch, t. III, p. 419 et 430. Un des manuscrits collationnés à Venise pour la copie citée plus haut porte la leçon *Thamour-lang*, identique au nom de Thamour-leng ou Tamerlan, popularisé en Occident.

[2] Thomas ne connaît les noms ni de Tartares ni de Mongols, que d'autres écrivains arméniens ont transcrits sous les formes de *Thatharkh* *Թաթարք* et de *Moughal* *Մուղալ*. Il ne leur attribue pas non plus le nom de *Perses* *Պարսիկք*, imposé quelquefois à une branche considérable des peuples tartares en raison de la prépondérance de l'empire des Mongols de la Perse, limitrophe de l'Arménie

depuis plusieurs siècles une partie des provinces d'Arménie ne paraissent point sous d'autres noms dans la chronique de Thomas que sous celui de *Turcomans*[1], ou *Thourkmans*, Թուրքմանն : c'est de cette population d'origine étrangère qu'étaient issus les petits princes, émirs, beys et ischkans, qui figurent, dans son histoire, parmi les oppresseurs de la race indigène, de la population ancienne de l'Arménie. C'est ici le lieu de faire observer qu'à plusieurs époques des invasions mongoles, les chrétiens mirent leur recours dans la force dont disposaient les chefs curdes ou turcomans, et qu'ils furent défendus par eux, sur plusieurs points du territoire arménien, du temps de Thamour; mais cette protection était toujours précaire et intéressée[2]; on verra plus loin que, sous les successeurs de Thamour, les Arméniens n'eurent pas de plus dangereux ennemis que les bandes armées des ischkâns indigènes.

Thomas de Medzoph prend Thamour au berceau de son étonnante puissance[3]; il le montre chef de

[1] Voir l'introduction au livre VI de Tchamitch, qui leur donne habituellement le nom de Mèdes, *Marlk* Մարք t. III, p. 418, et *passim*.

[2] La politique a porté, dès le XIIe siècle des Turcomans, à faire cause commune avec les Arméniens : tel a été, dans la première croisade, le rôle de Danischmend, tige des émirs de la Cappadoce, les Francs furent obligés de compter avec lui et avec ses descendants. (Voir Mathieu d'Édesse, *Récit de la première Croisade*, traduit par M. Dulaurier, p. 23, 31, 34 et notes, p. 85, 108.)

[3] Il rapporte en commençant une tradition qui fait Thamour originaire de Sarthaph en Arménie, canton de la province d'Ararad, qui porte aussi le nom de Gok ou Gokaiovid.

brigands, devenant maître de Samarcande et de Boukhara, s'emparant tour à tour du Khorasan et de la Perse, et régnant bientôt jusqu'aux frontières de l'Arménie. Il décrit les premiers ravages que Thamour ait exercés sur le sol même de l'Arménie, en envahissant les provinces de Siounie, d'Artzakh et d'Ararad (ann. 1386-1387). Il le suit dans sa première invasion en Géorgie, et puis dans sa marche à travers les plus belles provinces de l'Arménie; il nous fait assister à la dévastation du Vasbouragan et à la ruine épouvantable de la forteresse de Van. « Malheur et désolation pour tous les Arméniens, parce que leur pays a été ravagé! Depuis Ardjêsch jusqu'à la Géorgie, et jusqu'au fleuve Cour des Aghovans, la terre a été abreuvée du sang des justes, troublée par toute espèce de supplice, livrée aux horreurs de la captivité et des massacres! »

Thomas avait déjà inséré dans son récit quelques traits épisodiques relatifs à des personnages célèbres de son église ; il place tout à coup, au milieu des campagnes de Thamour, une longue digression sur le sort des écoles monastiques d'Abragoun et de Kharapasd, et sur la destinée de leurs chefs; il y rattache le martyre de plusieurs vartabieds qui périrent à des époques fort éloignées de celle à laquelle il est censé s'arrêter.

Quand Thomas reprend le fil des événements historiques, c'est pour raconter les désastres immenses causés par la seconde invasion de Thamour en Arménie, vers 1394 (843 de l'ère arménienne). Il in-

siste sur la prise de quelques places importantes, telles que Ezenga et Pakran[1], sur la destruction des églises, sur l'extrême misère des populations chrétiennes, réduites à fuir dans le creux des montagnes; il dépeint au vif les calamités dont souffrit le pays d'Ardjêsch, qu'il connaissait le mieux. On le voit rendre justice à l'administration équitable du scheïkh mongol Ahmed, envoyé en Arménie vers 1397.

Alors Thomas consacre un fort long épisode à la biographie des deux docteurs, dont nous avons déjà parlé dans le chapitre précédent, Grégoire de Dathev et Jean de Medzoph; il reprend même le portrait du premier, qu'il a déjà tracé, et y ajoute quelques traits nouveaux, comme s'il ne peut se défendre de célébrer, toutes les fois qu'il le peut, le coryphée de son parti. Puis il anticipe un peu sur l'ordre des temps, en exposant les circonstances de la destruc-

[1] Thamour mit à l'épreuve la foi des chrétiens qu'il fit prisonniers lors de la prise de Pakran (ms. 96, fol. 65 v.): «Il les fit ranger en deux troupes séparées, trois cents musulmans et trois cents chrétiens Il leur fut dit alors · « Nous allons tuer les chrétiens et mettre en liberté les musulmans! » Or il y avait là deux frères de l'évêque de la ville, nommé Mguerdich, ils allèrent se mêler à la troupe des infidèles, mais voilà que les Mongols, levant leurs épées mirent à mort les musulmans et délivrèrent les fidèles. Les deux chrétiens commencèrent à crier: « Nous sommes des serviteurs du Christ, nous sommes des croyants! » Les Mongols répondirent Vous avez menti..... c'est pourquoi nous ne vous mettons pas en liberté», et ils tuèrent les deux frères. Quoiqu'ils soient morts tous deux en confessant la vraie foi, l'évêque en éprouva une grande douleur.» Tchamitch, qui fait un récit un peu modifié du même épisode (t. III, p. 426), le place à la prise de Cars, et non à celle de Pakran

tion de toute chrétienté à Samarcande, qui n'eut lieu que sous Ouloug Beg.

Revenant à l'histoire politique, Thomas relate brièvement l'expédition de Thamour en Syrie en 1401 (850), et plusieurs incidents fameux de son passage dans le pays d'Alep et de Damas. Il raconte le siége de Sébaste et les attrocités qui furent commises à la prise de cette ville par ordre du tyran, avec une cruelle ironie; il le montre en lutte avec le sultan Bajazet, surnommé *Idroumin* ou *Ildroum* (de son nom tartare *Ildérim* « l'Éclair »); et, après avoir décrit ses campagnes désastreuses en Géorgie et au nord du Caucase, jusque dans l'empire de Kaptchak, il le représente marchant vers l'Inde, et enfin, revenant mourir dans sa terre natale [1].

Le religieux de Medzoph, qui a rapporté avec indignation les cruautés dont les Mongols ont été coupables du temps de Thamour, ne peut s'empêcher de louer la conduite modérée du fils de ce prince, Miranschâh, qui avait reçu le gouvernement de l'Arménie; il fallut que ce chef tartare soutînt une lutte contre un émir des Curdes, Youssouf, pour maintenir l'ordre dans le pays et le préserver de continuels brigandages. Il y eut un instant de trêve aux calamités et aux persécutions; les églises fleurirent de nouveau dans plusieurs provinces, et des

[1] « L'impie Thamour périt, dit Thomas, à la manière des chiens, il hurla, déjà mort, comme un chien. . . . On mit son cadavre tour à tour dans le feu et dans l'eau; pendant longtemps encore, sa voix impie ne cessa pas de se faire entendre. » (Fol. 71 r.)

hommes puissants qui avaient apostasié revinrent à la foi chrétienne. Cependant l'émir Youssouf ne laissa pas longtemps les peuples d'Arménie jouir de la tranquillité à peine ramenée dans leur pays; il tenta de résister au sultan Schahrokh, fils de Thamour, dont les droits de souveraineté s'étendaient à une grande partie de l'Asie occidentale.

Après la mort de Youssouf, un de ses enfants, l'intrépide Iskender ou Skandar, osa combattre le sultan tartare sur le sol de l'Arménie; mais, malgré ses traits de bravoure, il fut réduit à fuir. Après la retraite des Mongols, il recommença ses excursions à travers tout le pays, pilla plusieurs villes, et se livra, à Ardzgué et à Ourmi, à des massacres où les chrétiens ne furent pas épargnés. Comme il menaça les frontières de la Perse, et tenta même un coup de main sur la forteresse de Sultanieh, il attira sur lui la vengeance de Schahrokh. Contraint de reculer devant les forces supérieures des Mongols, il se jeta, avec ses troupes, dans les contrées centrales de l'Arménie, déjà ravagées par lui et sans cesse exposées aux vexations de petits émirs, musulmans la plupart, et possesseurs du sol par droit d'hérédité. Il ne se fit pas faute de persécuter de nouveau les chrétiens, qui étaient livrés à lui sans défense, et il en réduisit un grand nombre en servitude, autant par vengeance que par cupidité.

C'est à la suite des dévastations commises sans relâche par les Curdes, et surtout par les soldats de Skandar, qu'une famine horrible éclata en Arménie

vers 1431 (880). Thomas nous en fait une peinture navrante, et il représente, sous les plus tristes couleurs, le sort des émigrants qui voulurent passer de l'Arménie dans des pays étrangers; c'est ici que l'auteur croit devoir rechercher les causes de tant de fléaux qui ont fondu à la fois sur son pays, et qu'il fait l'aveu des désordres et des iniquités qui ont exposé la chrétienté d'Arménie à de si terribles châtiments.

Tout à coup Thomas reprend son esquisse des affreux brigandages exercés par Skandar et par ses fils dans diverses provinces arméniennes. Le redoutable Turcoman fuit une troisième fois devant une armée mongole, envoyée par Schahrokh; mais il exerce les plus déplorables violences dans les contrées qu'il traverse, et jusque dans les pays de l'Asie Mineure, limitrophes de l'Arménie. Ce tyran, qui avait fait plus de mal aux Arméniens que les Tartares eux-mêmes, vit enfin sa puissance décroître et s'affaiblir; il périt lui-même de mort violente, dans la forteresse d'Erndchag, par suite d'un complot ourdi par ses proches, l'an 1437 (886).

Encore une fois, le chroniqueur se plaît à contempler ces désastres accumulés, dus à la méchanceté d'un seul homme; il déplore les excès moraux causés par un état de guerre continuel, et il expose surtout, avec détail, les maux dont il a été témoin et dont il a pu juger l'énormité, particulièrement en 1435 (884); il retrace avec non moins d'exactitude les calamités qui ont entraîné l'apostasie ou le martyre

d'un grand nombre de ses compatriotes. Il y rattache un épisode tragique emprunté à l'histoire d'un pays voisin (années 1438-1440) l'attentat commis par Aleksan (Alexandre), roi de Géorgie, sur la personne de Belkiné ou Pechguen, prince de la maison des Orbéliens, et la mort funeste du roi coupable. La Géorgie elle-même fut punie à cause des crimes de ses maîtres : Djehanschâh, frère de Skandar, mais allié des Mongols, y pénétra avec une armée tartare, et y commit d'affreux massacres. Maître de Schamschouldé et de Tiflis, il fit prisonniers une multitude de chrétiens, les condamna à la déportation, et mit en œuvre les vexations les plus odieuses pour les convertir à l'islamisme.

Thomas termine cette partie de sa chronique en souhaitant que Dieu humilie enfin la race des infidèles, qui a, depuis huit cents ans, opprimé l'Arménie et persécuté les nations chrétiennes. Nous nous contenterons d'en citer ce court passage[1]. « Que le Seigneur Jésus les fasse disparaître tout à coup de ce monde, et qu'il exécute un jugement équitable sur nous et sur eux! Puisqu'ils ont ruiné complétement notre nation pendant huit cents ans, qu'il vienne au secours de l'Arménie, et il les perdra comme Gog et Magog, comme Sennachérib et tous les souverains impies des Gentils; car, qui sera jeté contre la pierre du Christ sera broyé sur cette même pierre; il sera broyé pour l'éternité, et avec lui toutes les races et nations. . . . . .

[1] Ms. 96, fol 84 r.

§ III. DE LA COMPOSITION ET DU STYLE DE LA CHRONIQUE DE THOMAS DE MEDZOPH

Le religieux arménien s'est imposé le travail de rédiger sa chronique dans des vues d'utilité pratique, pour satisfaire lui-même au devoir de transmettre à la postérité la connaissance des faits de son temps; il considère comme propre surtout aux vartabieds, aux religieux instruits, la tâche de continuer les annales de leur pays. Il s'exprime de la manière suivante au début de son livre :

« Il importe aux hommes amis de l'instruction et des lettres de savoir que le temps se partage en « trois parties : le passé, le présent et le futur. Il est nécessaire, spécialement aux docteurs de l'église, de posséder l'aptitude à ces trois choses; raconter le passé, parler du présent, savoir et annoncer l'avenir. Pareillement, nous avons l'obligation d'exposer dans un récit correct et sommaire les événements du présent qui ont eu lieu de notre temps, de faire connaître, même à toutes les nations étrangères à la nôtre, comment des souverains cruels et infidèles des contrées orientales ont causé, à une époque récente, la ruine de la race arménienne. »

Պարտ է գիտել ուսումնասիրաց և բանասիրաց անձանց · զի ժամանակն երեք բաժանի · յանցեալն 'ի Ներկայն և յապառնին : Նաև վարդապետաց եկեղեցւոյ պիտոյ է վ̄ երիցն գիտելոյ : Ա̄ անցելոյն պատմել վ̄ Ներկային

խօսել · վ̄ն ապագային իմանալ և զգուշացուցանել ։ Նոյնպէս և մեզ պարտ է սակաւ մի համառօտաբար վ̄ն ներկայիս, զոր 'ի մերում ժ̄մկիս եղև, պատմել · զոր չար Թգ̄քն անհաւատք Արևելից կորուստ բերին հայկազեան սեռիս 'ի վերջին ժ̄մկին, և ա̄մ օտարացեղ ազգաց ցուցանել[1] ։

Thomas est ici l'écho d'une tradition vivante des cloîtres de l'Arménie; il énonce sur la triple division du temps les mêmes idées qu'un auteur du xiie siècle, Samuel d'Anì, a développées dans le prologue de sa chronique[2]. Seulement Samuel soutient que la plupart des hommes s'inquiètent du passé et de l'avenir bien plus que du présent[3]; il admet cependant que plusieurs hommes, inspirés par l'Esprit-Saint se sont appliqués légitimement à raconter l'histoire de leur temps et de leur pays, et il énumère les historiens arméniens qui sont venus à la

[1] Nous avons établi le texte de ce paragraphe en corrigeant et en complétant le manuscrit 96 (fol. 57 r.) à l'aide du manuscrit de Venise.

[2] Voir la traduction de ce prologue dans la version latine de cette chronique. *Samuelis Presbyteri Aniensis temporum ratio*, etc. publiée par le Dr Zohrab à la suite de l'édition latine de la chronique d'Eusèbe qu'il a donnée de concert avec le savant A. Mai (Milan 1818, grand in-4°, suppl. p. 1-2).

[3] Nous reproduisons ici les premières lignes du texte, encore inédit, de Samuel d'après le ms 96 de la Bibliothèque impériale (fol. 1, col. 1). *Յերկս որոշմունս բաժանեալ սահմանեցան Թիւք ժամանակաց յամենայն 'ի ներկայն և յապառնին · իսկ յօժարութի կամաց մարդկութեւս ներհուն լինել սեսանի, անցելոյն և ապառնեացն առաւել քան ներկային ·*

suite et qui ont travaillé à l'exemple d'Eusèbe et de Socrate.

Thomas de Medzoph est le successeur et l'imitateur de cette longue série de chroniqueurs qui se succèdent dans la littérature arménienne comme dans la littérature syriaque du moyen âge. Il relate, plus ou moins brièvement, mais ne disserte jamais; il enregistre des témoignages, mais sans les discuter. On dirait de lui, comme M. Brosset a dit de la plupart des historiens arméniens, qu'il y a une garantie d'exactitude dans la sécheresse même de leur exposition.

C'est un devoir pénible que Thomas remplit, en enregistrant, année par année, l'histoire d'un temps si désastreux. « Cette douleur d'une profonde amertume est inénarrable, dit-il, à propos des calamités de l'an 1430 [1]; il est impossible de retracer par l'écriture l'excès de nos angoisses et de nos tribulations. Mais nous voulons donner à ceux qui viendront après nous quelque connaissance de ces choses; afin que vous pleuriez amèrement la ruine de la nation arménienne, puisque nous nous sommes trouvés en personne au milieu des événements. »

Le livre de Thomas est une véritable chronique qui a beaucoup d'analogie avec les chroniques latines de notre Occident. Il n'est ni partagé en chapitres,

[1] Ms. 96, fol. 76 r°. Nous citerons seulement la fin de ce passage qui a trait aux intentions de l'écrivain · Բայց սակաւ մի ծանօթութիւն տամք յետ մեզ եկելոցդ · զի լալով լայք զկորուստ հայոց ազգիս · զի անձամբ 'ի մէջն կայաք ·

ni soumis à des divisions générales; il présente les faits dans l'ordre strictement chronologique, et assigne la date de quelques-uns d'après l'ère dont les auteurs arméniens se servent comme de l'ère présente, suivant leur expression : 'ի Թուականիս.

Thomas ne déroge à la simple consignation des faits que pour retracer l'histoire particulière des personnages de sa nation qu'il avait en haute estime. On ne peut pas, du reste, trop se plaindre de ces répétitions et de ces écarts, puisqu'ils donnent lieu à des synchronismes fort instructifs tirés de l'histoire politique et de l'histoire religieuse de l'Arménie; et puis, ne faut-il pas attribuer ce défaut aux circonstances qui ont fait reprendre à Thomas la rédaction de sa chronique à diverses reprises, ou même à l'inadvertance de copistes, qui auraient introduit dans le texte des passages de chroniques contemporaines de celle du Medzophetzi ?

Le même point de vue moral et religieux auquel se sont placés la plupart des historiens arméniens domine également dans l'ouvrage de Thomas[1]; il explique, d'après des desseins providentiels, l'issue des batailles, le cours des événements, et, malgré l'ardent patriotisme qui l'aveugle en matière de croyance, il reconnaît la main vengeresse de Dieu dans les calamités sans nombre qui accablent son pays. Quand les détails lui manquent dans le récit d'une grande

[1] Voir la première notice de M. Brosset sur une *Collection d'historiens orientaux inédits*, au tome III du *Bulletin scientifique* de Saint-Pétersbourg.

catastrophe, il lui arrive souvent de dire que « Dieu seul sait le nombre et le nom des victimes ».

Il va de soi que Thomas prend très-souvent le langage biblique pour juger les événements, pour en marquer le caractère et les suites; on rencontre dans son texte des citations des psaumes, des prophètes et des évangiles. Il ne manque pas non plus de comparer des personnages de son temps aux personnages de l'écriture; ainsi rapproche-t-il de la mère des Macchabées l'héroïque femme de Mousch, qui tua son fils d'un coup d'épée et qui se précipita elle-même du haut d'un rocher, par crainte des dangers de l'apostasie[1].

Comme s'il paraît perdre toute confiance dans l'avenir de son pays, il arrive deux fois à Thomas de répéter la prédiction du grand Nersès, un des premiers patriarches de l'Arménie, sur la destruction de la race d'Aram par la nation des Archers, c'est-à-dire, les Tartares ou Mongols. Il appelle à plusieurs reprises les farouches conquérants Thamour et Skandar précurseurs de l'Anté-Christ, et, quand il doit raconter quelque scène de désolation ou de massacre, il a la coutume de dire que les spectateurs se croyaient au jour du dernier jugement.

Quand la guerre cesse, quand les persécutions se ralentissent, Thomas proclame hautement une intervention du Dieu des chrétiens : il attribue, par exemple, aux prières et à la mort de tant d'innocentes victimes l'affaiblissement subit du pouvoir despotique

[1] Ms. 96, fol. 60 v. et 61 r

de Skandar, qui avait pesé si durement sur son pays. Dans la relation d'une des campagnes de Thamour en Arménie (1389), Thomas explique par un secours divin le succès remporté près de Mousch sur les Mongols par les Curdes de Phir Hasan, et il fait mention d'une apparition surnaturelle qui aurait eu lieu au milieu de l'action[1]. « Dieu, dit-il, envoya des troupes d'anges au secours des fidèles; trois hommes, étincelants de blancheur, montés sur des coursiers blancs, se tinrent dans les airs; puis ils descendirent et se mêlèrent aux soldats du chef turcoman. C'est ce que m'a raconté notre frère spirituel, le moine Garabied, qui avait vu des spectateurs de cette scène. Au même instant, l'armée du Djagatéen fut mise en déroute et anéantie..... »

Suivant le même Thomas[2], le conquérant lui-mème alla voir le champ de bataille et s'enquit du nombre considérable des morts. Thomas y vit de ses yeux des hommes qui étaient morts sans être frappés de l'épée. Alors il s'ecria en présence de tous les assistants, qui l'entendirent : « Non, ce n'est pas l'œuvre de l'homme, mais l'œuvre du Dieu créateur! » Puis, ce jour-là, Thamour renonça à poursuivre le chef curde, dans la crainte de plus grands désastres.

Enfin, dans l'intention de faire saisir de quelles pensées a été préoccupé notre chronigueur en écrivant l'histoire de son temps, nous citerons le passage où il déplore amèrement l'apostasie forcée de milliers

[1] Ms. 96, fol. 60 v.
[2] *Ibid* fol 61 r

de captifs arméniens, qui, transportés dans le Khorasan, vont donner le jour à d'innombrables générations d'infidèles[1].

« Nous ne sommes point capables de retracer par l'écriture nos douloureuses angoisses ni celles des autres; car tout cela n'est bien connu que de Celui-là qui sait les choses cachées. Voilà sept années que nous sommes exposés à un terrible châtiment. En effet, le glaive a été brisé, la famine a tué, la captivité a décimé; la bête sauvage a dévoré l'homme; les oiseaux ont dévasté les récoltes, et les crapauds et les rats ont détruit les campagnes : châtiment bien supérieur à celui des Babyloniens dans les jours d'Abraham, et bien plus cruel que les plaies qui ont frappé les Hébreux et les Égyptiens; car les fils des Égyptiens ont été submergés dans la mer, les fils de l'Arménie le sont dans la mer d'incrédulité de la ville de Rhé[2]. Ils sont morts, en effet, dans la mer, et ils ne se sont point multipliés par une génération véritable nos fils et nos frères qui sont tombés là dans la mort et la perdition : leurs enfants grandissent et se propagent dans l'incrédulité, et déjà ils remplissent tout ce pays. Jusqu'au dernier jour du jugement, il arrivera que de la seule race des Arméniens sortiront autant de générations humaines qu'il y a maintenant de personnes vivantes dans un nombre de

[1] Fol. 77 r. ann. 1431 et suiv. (880 de l'ère armén.) (Voy. Indjidji, *Archéolog. armén.* t. I, p. 366-367.)

[2] Ville capitale du Khorasan, contrée au nord-est de la Perse, qui était peuplée par les prisonniers de guerre amenés des diverses contrées de l'Asie antérieure.

soixante et dix familles. Si, en effet, la terre a été peuplée par les huit personnes qui composaient la famille du juste Noé, vénérable serviteur de Dieu, combien davantage faut-il que s'accroisse et se multiplie la postérité de mille et de dix mille captifs? »

C'en est assez, sans doute, pour qu'on se forme une idée de la méthode de Thomas et des vues qui l'ont guidé dans la composition de sa chronique. Si nous considérons maintenant le style du livre, il nous serait difficile de mettre en doute la sévérité de la critique dont il a été l'objet sous la plume des académiciens de Saint-Lazare. Faisant allusion à la prose des écrits de Grégoire de Dathev, prose médiocre, mais vantée outre mesure par l'esprit de secte, le Révérend Soukias Somal nous dit que Thomas a rédigé son histoire « dans un style si barbare et si bas, qu'il ne le cède point à celui de son maître exalté[1] ». Les auteurs du nouveau Trésor de la langue arménienne signalent de même son livre comme écrit « dans un style inégal et vulgaire[2] ».

Sans entrer ici dans l'examen des formes qui trahissent l'usage de dialectes provinciaux et qui présagent la rapide décomposition de l'arménien littéral à la fin du moyen âge, nous donnerons place à quelques remarques qui sont de nature à expliquer et même à justifier le jugement des Mékhitaristes, si absolu qu'il paraisse. S'il y a redite quant aux faits,

[1] *Quadro*, p. 143. « Con uno stilo però così barbaro, e basso, che non lo cede punto a quello del fanatico suo maestro ».

[2] *Nouv. Diction.* t. I, p. 15. *անհարթ և ստորին ոճով ։*

il y a aussi chez Thomas de fréquentes répétitions dans les termes, et une fâcheuse redondance dans la phraséologie. Les mêmes figures, les mêmes composés reviennent à satiété dans sa narration. Quand l'auteur veut peindre de grandes calamités, il reprend invariablement cette même tournure : « On put voir en ce moment, etc. » Veut-il louer quelque personnage illustre, il finit son éloge par cette formule précative : « Que sa mémoire soit en bénédiction ! » et quelquefois il la développe sous forme de prière.

L'exposition de Thomas de Medzoph est presque toujours sèche et monotone; elle a le grand défaut d'être inégale, et porte les traces d'une négligence que l'historien n'a pas cherché à vaincre. Alors qu'il veut prendre le ton de la plainte, il ne sait pas atteindre le pathétique. Il n'est aucune relation de guerre ou de campagne où ne reparaissent les mêmes termes et les mêmes constructions. Il est, dans les récits de combats, un seul passage descriptif digne de certaine attention; encore le prendrait-on bien plutôt pour un morceau de rhétorique que pour la copie de quelque fragment épique, semblable à ceux qui se détachent sur la prose sévère de Moïse de Khorène[1].

Thomas s'anime tout à coup pour représenter le mouvement tumultueux d'une bataille livrée aux

[1] Voir la dissertation de M. J. B. Emin (Moscou, 1850), et les Études de M. Éd. Dulaurier sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie dans le *Journal asiatique* de Janvier 1852 (t. XIX, 4e série p. 1-58).

Mongols de Thamour par les Curdes, qui servaient alors la cause des habitants chrétiens du pays; il prélude ainsi à la description du combat de Mousch, où un intervention miraculeuse des anges décida la victoire en faveur de ces derniers, d'après un récit de Thomas que nous avons traduit et rapporté plus haut :

« En ce moment on aperçut la bravoure des combattants : les hommes au cœur vaillant provoquaient; les lâches fuyaient; les hommes timides perdaient courage. Les casques étincelaient, les épées resplendissaient, les lames frappaient et brisaient; les braves luttaient contre les braves, et le bruit des clameurs fendait le cœur de tous ceux qui étaient spectateurs du combat [1] ».

§ IV. AUTORITÉ HISTORIQUE DE L'OUVRAGE DE THOMAS DE MEDZOPH.

Thomas ne se donne pas comme le continuateur de l'un ou l'autre écrivain de sa nation. Quoiqu'il ait eu connaissance des écrits arméniens du XIIIe siècle sur les invasions de Gengiskhan et des Mongols, dont nous avons parlé dans les préliminaires de ce mémoire, il ne rattache son œuvre personnelle à aucune de celles qui nous sont connues.

[1] Fol. 60 v. Աստ է տեսանել զքաջութիւն արանց մենամարտից. զի քաջասիրտքն կոչէին. թուլասիրտք փախչէին. անարիքն տկարանային. սաղաւարտք փայլէին. սուսերք շողային. նիզակքն բեկանէին. քաջք ը̄ քաջաց ՚ի մարտ մտանէին, և գոռումն աղաղակին սրտաբեկ առնէր զտեսողս պատերազմին։

Ayant limité son travail au siècle où il a vécu Thomas rapporte le plus grand nombre des faits sur sa propre autorité. Il avait été témoin occulaire de plusieurs des scènes les plus désastreuses qu'il décrit; il en parle à ce titre, ou bien il les raconte d'après le témoignage de personnes sûres qu'il regardait comme dignes de foi[1]. Il arrive souvent à Thomas de citer le nom propre des personnes qui lui ont attesté la réalité d'un fait, et vraisemblablement il a été à même d'apprendre à connaître les vicissitudes des provinces éloignées de la sienne de la bouche des docteurs et des religieux qui ont cherché asile dans le pays d'Ardjêsch. Plus rarement, Thomas parle de lui-même au singulier, et en certains endroits seulement il se représente agissant « en personne », անձամբ. Le plus souvent, quand il se sert du pluriel (nous, մեք), il entend désigner avec lui ses amis et ses frères en religion, compagnons de ses souffrances et de ses migrations.

Quoiqu'il nous soit impossible de fournir dans cette notice le détail des preuves, nous ferons en sorte de constater quelle est la valeur intrinsèque du livre de Thomas, envisagé comme source d'histoire politique, ecclésiastique et littéraire, et comme un des fondements de la géographie historique de l'Arménie.

[1] Pour donner plus de poids à ses paroles, il se sert d'une double expression « voir et entendre » տեսանելով և լսելով, comme si le plus souvent il s'était éclairé sur les particularités ou sur l'issue d'un événement en interrogeant d'autres témoins

Déjà le P. Michel Tchamitch a pris Thomas de Medzoph comme une des autorités sur lesquelles il a fondé son exposé de l'histoire d'Arménie au xve siècle. Il assure que Thomas est au nombre de ces historiens modernes qui ont travaillé isolément par suite du malheur des temps, sans avoir pu comparer et discuter les assertions les uns des autres [1]. Mais il l'a suivi avec confiance, en sa qualité de témoin oculaire [2], au sujet des faits et gestes de Thamour en Arménie, et il a recueilli de même les témoignages des contemporains de Thomas, qui ont écrit d'une manière conforme à la sienne dans les notices chronologiques (յիշատակարանս) de leurs livres. Seulement, il faut ranger avec Tchamitch notre chroniqueur parmi ces historiens arméniens dont les témoignages doivent être comparés soigneusement avec les assertions des écrivains étrangers qui ont parlé de la même époque qu'eux-mêmes. Le savant Mékhitariste signale lui-même la dissidence qui existe entre Thomas de Medzoph et l'historien grec Laonicos Chalcondylas, relativement à l'époque du fameux Turcoman Skandar, qui a été, après Thamour, le fléau et la terreur de l'Arménie [3]; il s'en tient à l'autorité du premier, contemporain et témoin oculaire, tandis que le second, qui a vécu cinquante ans après, n'a parlé que sur la foi d'autrui. Le besoin d'éclaircir de telles contradictions et

[1] *Histoire d'Arménie*, t. III, p. 879.
[2] *Ibid.* p. 230, et appendice, p. 880.
[3] *Histoire d'Arménie*, appendice, p. 882.

d'établir une concordance définitive entre les sources appartenant à plusieurs langues réclame une étude complète de l'œuvre de Thomas, qui soit fondée sur une traduction fidèle et qui fasse suite aux recherches partielles que de savants religieux de Saint-Lazare ont accomplies sur les manuscrits de leur établissement.

Le texte arménien de la grande Histoire de Tchamitch est plein de citations empruntées à notre Thomas, désigné presque toujours par l'épithète de *Medzophetzi*[1]. Plus récemment, le P. Lucas Indjidji a fait des emprunts assez considérables au livre de Thomas dans son *Archéologie arménienne*, pour décrire les ravages exercés en Arménie par les Mongols ou Tartares à la suite des Persans et des Arabes, et pour expliquer par l'histoire la dépopulation de l'antique Arménie[2].

Il ne nous semble pas superflu de mentionner ici les événements marquants au sujet desquels le P. Tchamitch a extrait de Thomas des passages étendus. Il a reproduit, par exemple, deux longs passages de sa chronique[3], l'un sur les horribles massacres ordonnés par Thamour lors de la prise de Van (en 1393), l'autre, sur la famine effroyable qui a suivi le passage du conquérant mongol. C'est encore d'après lui qu'il parle, en passant, des sept tours

[1] Dans les sept premiers chapitres du livre VI (t. III).

[2] Voir des citations textuelles de Thomas dans cet ouvrage arménien publié à Venise en 1835 (petit in-4°), au t. I, p. 355-356, p. 364-367, et au t. III, p. 231-232.

[3] *Histoire d'Arménie*, t. III, p. 425 et 426.

construites avec des têtes d'hommes en 1402 ; sans discuter l'énormité des chiffres, nous rapporterons ici les propres expressions du chroniqueur contemporain [1] : « Puis, Thamour donna cet ordre : Vous êtes sept cent mille hommes sous mon commandement; vous apporterez devant moi aujourd'hui, ce matin même, sept cent mille têtes, et vous en construirez sept tours. Quant à celui de vous qui n'apportera pas une tête, sa propre tête sera coupée; mais qu'on ne touche pas à quiconque dira : Je suis chrétien [2] ! » Une multitude de soldats, ayant tiré leurs épées, exterminèrent tous les habitants de la ville. Les hommes vinrent bientôt à manquer; les soldats ne pouvaient trouver de têtes, et ils se mirent alors à couper la tête des femmes elles-mêmes. Ainsi l'armée entière mit-elle à exécution l'ordre de son chef............... Quiconque ne pouvait abattre une tête en achetait une au prix de cent tahégans, et la donnait pour sa part. Bien des soldats, qui ne purent ni abattre des têtes ni en acheter, coupèrent celles de leurs compagnons, et les placèrent en monceaux parmi les autres [3]. »

Sous le règne des Timourides, l'Arménie fut ex-

[1] *Histoire d'Arménie*, p. 429, manus. 96, fol 69 v. Thomas cite, comme témoin, Miklita de Van, qu'il appelle *Notre fils spirituel*, ce vartabied avait échappé avec grande peine au massacre de Damas.

[2] Littéralement : *Adorateur de Jésus*, Յիսուէի եմ։

[3] Suivant Thomas (fol. 69 v), Thamour, qui se dirigea immédiatement sur Bagdad avec le même nombre d'hommes, y fit construire également des tours d'ossements humains

posée aux affreux brigandages d'émirs curdes dont elle souffrit plus que des actes des Mongols. C'est d'après Thomas que le P. Tchamitch a retracé les vicissitudes auxquelles le pays fut soumis par suite de l'anarchie où il retombait à chaque instant[1]. Cependant Thomas lui-même rend justice à la haute politique qui porta les enfants de Thamour à réprimer la tyrannie des princes indigènes dans un royaume qui relevait de leur empire; il déclare avoir vu de ses yeux trois expéditions envoyées par Schahrokh pour arrêter et pour punir les excès de Skandar : « Depuis le Khorasan jusqu'à l'Égypte, nous dit Thomas[2], toute contrée fut soumise à des bouleversements tant qu'il resta en vie sur la terre. C'était l'an 886 de notre ère (A. D. 1437) que cela se fit (c'est-à-dire que sa mort arriva); or, depuis l'an 870 (A. D. 1421), jusqu'à la mort de Skandar, le pays entier fut dans l'agitation et le trouble, et les infidèles en souffrirent aussi bien que les fidèles; car ce fut à trois reprises que le Djagatéen Schahrokh, à cause de la rébellion de ce chef, vint réduire en captivité tous les Turcomans et les populations de la Mésopotamie : la première fois, à Vagharschaguerd; la seconde, à Salmasd, et la troisième fois quand Skandar lui-même périt et beaucoup de monde à cause de lui. C'est ce que j'ai vu en toute certitude dans notre canton . . . . . . »

[1] *Histoire d'Arménie*, t. III, p. 458-467.
[2] Ms 96, fol 80 r.

Historien de sa nation avant tout, Thomas nous fait cependant connaître des particularités fort curieuses de l'histoire de la Géorgie dans le même siècle[1] : il témoigne de la résistance héroique opposée deux fois à Thamour par des rois de Géorgie, en 1388 par Bagrat V et vers 1400 par George. Le premier eut recours à la ruse pour écraser les Mongols, qui se retirèrent; mais Thamour revint plus tard avec des idées de vengeance, qu'il réalisa pleinement sous le règne de son successeur[2]. C'est encore à Thomas que l'on doit l'épisode de la mort tragique d'un prince vertueux du nord de l'Arménie, Pechguen ou Belkiné, que le roi de Géorgie fit empoisonner en 1438, parce qu'il portait envie à la bonne renommée de son gouvernement, qui attirait à lui les Arméniens de Géorgie[3].

Seulement Thomas rejette l'odieux de l'attentat accompli par un certain Amnatin sur les sectateurs du concile de Chalcédoine[4], et il ne manque pas

[1] L'intérêt de ces faits n'a pas échappé à Tchamitch qui, les mentionne, *loc. cit.* p. 422, 428, 470.

[2] Ms. 96. fol. 61 et 70; M. Brosset a traduit d'après ce ms. les deux passages de Thomas relatifs aux deux expéditions de Thamour en Géorgie, dans le t. XX de l'*Histoire du Bas-Empire*, de Lebeau (1836), suppl. p. 499-500. Il les a reproduits avec plus de développements comme commentaires de sa traduction de l'*Histoire de la Géorgie*, part. II, p. 654 note et p. 673.

[3] Ms. 96, fol. 82 r. M. Brosset a traduit en entier cette intéressante narration, comme il l'appelle dans ses *Additions à l'histoire ancienne de la Géorgie*, p. 401-403; nous lui empruntons la traduction du passage cité ci-après.

[4] Il ne nous semble pas inutile de remarquer que Thomas mani-

d'accuser de lâcheté ses voisins du nord. Voici comment il injurie les Géorgiens : « Cette nation lâche, fanfaronne, buveuse, qui se vantait de dominer l'univers, ne pouvait tuer un seul homme de ses flèches. S'ils voyaient un ennemi dans un bois, ils se disaient l'un à l'autre, saisis de tremblement et d'épouvante : Voici un Turkoman ! mais ils n'osaient le frapper, et s'enfuyaient, livrant leur fils; et nous, qui avions toujours compté sur le secours des Géorgiens, et qui faisions les fiers au milieu des infidèles, nous fûmes réduits au silence par cette infâme conduite; vérifiant ainsi ce mot du prophète : « Maudit est celui qui espère dans « l'homme; n'espère point dans les princes, parce « qu'ils ne sont rien. »

Thomas fait remonter à la seconde campagne de Thamour en Géorgie l'usage qu'ont eu les Mongols de faire une masse de prisonniers parmi les chrétiens et de les transplanter dans les contrées de l'Asie centrale, particulièrement dans le Khorasan. Encore en 1430, le jour de la Pentecôte, les soldats de Schahrokh saisirent et amenèrent en ce pays des hommes pieux du canton de Dosb dans le Vasbouragan. « Malheur à nous depuis ce jour, jusqu'aujourd'hui, et encore dans l'avenir! » s'écrie Thomas, quand il a rapporté les seuls détails qu'il

feste ailleurs (fol. 59 v.) son animadversion pour les Bagratides, anciens souverains de l'Arménie « S'étant réfugiés en Géorgie pour échapper à la tyrannie des infidèles, ils ont renoncé à la vérité et adhéré à la foi de Chalcédoine »

ait pu recueillir sur le nom et la qualité des personnes[1].

Chaque chef qui entrait dans une province d'Arménie l'accablait d'exactions nouvelles, et bien souvent il redoublait de violences envers les personnes, parce qu'il trouvait le pays lui-même tout à fait appauvri. Déjà, vers l'an 1414, la terreur inspirée par Youssouf avait forcé d'aliéner en plusieurs endroits les richesses de l'église et les biens des particuliers pour la rançon des captifs; les infidèles, voyant l'empressement généreux des chrétiens, ne libéraient chacun de leurs prisonniers qu'au prix de dix ou de vingt mille tahégans[2]. Comme s'exprime Thomas dans le récit de cette histoire[3] : « Les prêtres et les religieux ne purent que montrer leur extrême pauvreté. »

Tandis que Skandar ne cessait dans ses incursions d'épuiser tous les cantons du pays, un ischkan, du nom de Pir Ali, fit peser de lourdes contributions sur la grande province du Douroupéran, y établit une capitation sans pitié pour personne, et réduisit des populations entières aux souffrances de la faim : il exigea, pour le rachat de femmes prisonnières, de grosses sommes d'argent « de pauvres gens qui n'a-

[1] Fol. 76 r. Tchamitch a donné un extrait de ce passage dans son *Histoire*, p. 464.

[2] Sur la monnaie de ce nom, en or et en argent, voir la Lettre de M. Victor Langlois sur quelques monnaies des rois de la petite Arménie, dans la *Revue archéologique*, t. X, novembre 1853.

[3] Ms. 96, fol. 72 v. 73 r. Voir un extrait dans Tchamitch, t. III, p. 458 et 459.

vaient pas, dit Thomas[1], un seul *dram* ou dirhem en leur possession ». Après la mort de Skandar, les choses n'allèrent pas mieux : quand Djehanchâh, gouverneur de l'Aderbaïdjan et bientôt de l'Arménie, eut pénétré en Géorgie vers 1440, il y fit un grand nombre de prisonniers, qui devaient être vendus ensuite à des maîtres infidèles. Thomas s'arrête à ce fait pour montrer l'extrême détresse de son pays[2]; des chrétiens captifs restaient à la merci des soldats étrangers, qui voulaient vendre chaque homme au prix de mille *tanga*[3], et leurs coreligionnaires d'Arménie étaient hors d'état de les tirer de leurs mains. Nous sommes tombés, dit le chroniqueur, dans une profonde misère, la nation entière, les villes et les bourgs, les monastères et les campagnes, au point que ni une ville, ni un bourg, ne peut racheter un seul prisonnier, à cause de son excessive pauvreté ! »

Nous avons à peine besoin de dire que l'ouvrage de Thomas est, d'un autre côté, une mine fort riche pour l'histoire ecclésiastique de l'Arménie, et que le P. Tchamitch l'a mise à contribution pour établir des dates importantes de cette histoire. On lui doit la relation du supplice du catholicos Zacharie d'Agh-

[1] Ms. 96, fol 80 v. Vers l'an 1434.

[2] Ms. 96, fol. 83 r. Voir. Tchamitch, *loc. cit.* p. 472.

[3] Le *Թանկայ*, *thanga*, comme le *tang* ou *tank* դանգ, դանկ, était une monnaie de cuivre de peu de valeur, correspondant à l'obole. (Voir *Nouv. Dict. de la lang. armén.* t. I, p. 795 et p. 593, et l'*Archéol. armén.* du P. Indjidji, t I, p 243)

thamar, placé par Tchamitch l'an 1396, et celle d'un grand nombre de martyres qui marquèrent, d'année en année, la première moitié du xv[e] siècle; on lui doit également la mention d'un grand nombre d'apostasies qui furent rétractées après les temps de persécution. Seulement on ne peut oublier que l'appréciation des actes de quelques hommes est faite par Thomas au point de vue exclusif de l'église dissidente d'Arménie : ainsi attribue-t-il sans réserve aux Unitaires l'empoisonnement du moine Malachie, anachorète célèbre par ses jeûnes, qui mourut subitement en 1384[1]. C'est aussi avec vivacité qu'il retrace quelques-unes des contreverses soutenues par des partisans de l'unité religieuse avec de savants docteurs du parti national[2]; le P. Tchamitch en a donné la substance d'après le témoignage de Thomas, contrôlé par celui de Mékhitar d'Abaran, qui avait embrassé dans le même temps avec un zèle imprudent la cause des Unitaires[3]. Thomas ne cache point la défection d'un grand nombre des disciples du grand vartabied Sarkîs, qui passèrent dans les rangs des *Aghtharmaïs;* il ne dissimule pas non plus les violences dont usèrent les docteurs, qui pour lui sont seuls orthodoxes, envers tous les religieux qui voulurent se séparer d'eux à la suite de discussions théologiques; il les représente jetés en prison sans pitié, chargés de fers,

[1] Ms. 96, fol. 58 r Cf. Tchamitch, t. III, p. 449.

[2] *Ibid.* fol. 63 et 64.

[3] *Hist. d'Arménie*, l. VI, c. III; t. III, p. 446, suiv. Sur Mekhitar Abarantzi, voir le *Quadro*, p. 146.

accablés de coups de bâton, ou bien réduits à errer presque nus et à se réfugier parmi les Francs.

Dans la dernière partie de sa chronique, Thomas, comme nous l'avons dit plus haut, traite *ex professo* des affaires ecclésiastiques de son pays. Il soutient que les traditions et les rites des Arméniens avaient subi de grandes altérations sous la juridiction des patriarches de Cilicie [1]. Il rend compte des délibérations qui ont abouti au rétablissement du siége patriarcal d'Etchmiadzin; il défend le catholicos Cyriaque qui en était le nouvel élu, et il le venge des calomnies dont quelques prélats arméniens l'avaient chargé quand ils voulurent le déposer en 1443. Les déclarations formelles de Thomas, qui s'accordent avec d'autres témoignages contemporains, ont porté le P. Tchamitch à rendre justice aux bonnes intentions et aux vertus de Ciracos [2], et aussi à réfuter des assertions inexactes de Lequien au sujet de l'élection frauduleuse et des actes de ce patriarche [3]. Ciracos, suivant Tchamitch, ne fut pas « un schismatique opiniâtre »; il a montré des sentiments d'amour envers tous les siéges; il ne fut déposé que par suite des intrigues de quelques ambitieux.

Le livre de Thomas n'a pas moins d'importance pour l'histoire littéraire de sa nation; nous avons déjà fait remarquer combien de renseignements bio-

[1] Voir l'*Histoire* de Tchamitch, t. III, p. 485

[2] *Hist. d'Arménie*, t. III, p. 453 p. 486-490.

[3] *Ibid.* append. p. 886. (Voir *Oriens christianus*, t. I, col. 1367, 1407 et suiv.)

graphiques y sont répandus, et comment, en manière de digression, il retrace la carrière des docteurs de son temps qui étaient tenus en haute estime et vénération par ses coreligionnaires. On trouve dans ses pages quelques détails curieux sur les matières de l'enseignement des cloîtres, et aussi sur l'objet des études spéciales de quelques vartabieds renommés; on y lit, par exemple, quels étaient les livres de l'Écriture qui étaient de préférence lus dans les écoles, et sur lesquels les maîtres composèrent alors de nouveaux commentaires. Quelques citations montreront suffisamment l'intérêt des notices littéraires insérées çà et là dans la chronique de Thomas.

Nous rencontrons, dans les pages qui concernent l'action exercée par le grand vartabied Sargis, une liste des auteurs qu'il devait faire connaître à ses disciples pour suivre la tradition scientifique des écoles d'Arménie[1] : « Humble d'esprit et conciliant comme il l'était, confiant dans l'esprit divin, Sargis commença à les instruire dans l'ordre de l'enseignement; ses disciples, qui étaient ignorants, n'avaient pas encore appris à goûter la doctrine de la sainte église, celle de l'illustre Grégoire l'Illuminateur, de Grégoire le Théologien, d'Athanase et de Cyrille, ainsi que de nos théologiens : Stéphanos de Siounie, Ananie de Chirag, Paul de Daron, Jean, Sargis de Haghpad, David le Philosophe, Moïse le prince des écrivains, Asolnig l'interprète, et nos autres saints docteurs. Qui n'a pas encore goûté la véri-

[1] Ms. 96, fol. 63 v

table science faillit avec facilité et meurt spirituellement...... » Il est digne de remarque que, parmi les docteurs arméniens, Thomas cite sans distinction ceux qui ne se sont jamais séparés de l'église universelle et ceux qui ont travaillé ouvertement à détacher la chrétienté d'Arménie des autres églises : de ce nombre sont Paul de Daron, écrivain du xie siècle [1], et Jean, qui n'est autre sans doute que le patriarche Jean d'Ozni, dit le Philosophe, auteur du viiie siècle, plus d'une fois défendu comme orthodoxe par les Mékhitaristes, mais revendiqué opiniâtrément par les adversaires du concile de Chalcédoine [2].

Il n'y a pas moins d'intérêt dans l'exposé que nous fait Thomas des travaux de Grégoire de Klath, qui s'occupa de la composition de nombreux écrits pendant cinquante ans, et qui mourut martyr de la main des Curdes en 1425 [3]. Nous n'en extrairons que la partie littéraire de sa biographie.

« Il ne se chargea point d'un enseignement doctoral, nous dit Thomas [4], mais il écrivait des livres jour et nuit; il nourrissait tous les pauvres, il aimait la miséricorde, et il exhortait à la pratique tous les vartabieds et tous les religieux. Il n'y avait pas

[1] Sur le premier de ces auteurs, voir le *Quadro*, p. 77-78.

[2] Voir l'*Essai sur l'histoire de la littérature arménienne* (en allemand), par M. le professeur Neumann, p. 106-108.

[3] Le P. Tchamitch a puisé à cette source la plupart des renseignements qu'il donne sur Grégoire de Klath au VIe livre de son *Histoire*, t. III, p. 451.

[4] Ms. 96, fol. 64 v. La résidence ordinaire de Grégoire fut le cloître de Saint-Étienne, surnommé Zibnaï au pays d'Ardzgué, dans le Douroupéran.

d'homme charitable et humain comme lui, serviteur des pauvres et des malheureux comme il l'était. Dieu lui donne en partage la sagesse plus qu'à tous les vartabieds. Il a mis, en effet, en lumière l'histoire de trois époques, par demandes et par réponses, et aussi le livre des saints confesseurs et martyrs appelé *Aismavourkh*, qu'il composa sous forme abrégée et par un labeur pénible d'après les saints docteurs anciens et modernes [1]; il a illuminé ainsi les origines ténébreuses de nos églises. Personne ne peut comprendre la sagesse qui résida en lui; Dieu seul peut le savoir. Pendant cinquante ans, Grégoire a travaillé à ses écrits le jour et la nuit, par une veille que n'interrompait aucun repos, comme le sait celui qui connaît les choses cachées. Il a laissé aussi en souvenir de lui-même plusieurs chants et cantiques, ami des fêtes et plein de vénération pour les saints au degré où personne ne l'a été et ne le sera dans l'avenir. Il parvint à une heureuse vieillesse au delà de soixante et quinze ans ».

C'est surtout sur la personne et les travaux du grand polémiste de son temps, Grégoire de Dathev, que Thomas aime à s'étendre; l'admiration sans bornes de l'auteur pour ce chef d'école, que les siens ont appelé Trismégiste ou Très-Grand, philosophe invincible, rhéteur prodigieux, etc., se trahit dans

[1] Le travail de Grégoire qui est relatif surtout aux martyrs des temps plus récents, fait partie du Martyrologe national des Arméniens, publié à Constantinople en 1706 et en 1730. (Voir le *Quadro*, p. 139.)

tous les passages où il le met en scène. C'est « le grand Grégoire, maître de tous les Arméniens, second Illuminateur, théologien fort au-dessus de tous les philosophes et de tous les vartabieds anciens et modernes [1]. » — « Grégoire, dit ailleurs Thomas [2], était un homme riche et puissant d'éloquence, tel qu'il n'y en eut dans aucune nation, ni parmi les anciens, ni parmi les modernes. C'était un second Grégoire le Théologien [3], un autre Jean Chrysostome, au point que, quand il enseignait et que nous fermions les yeux, nous apercevions clairement un homme âgé assis près de lui.......... C'était un bonheur de le voir et de l'entendre pour tous les assistants; car l'aspect de sa figure était admirable, et, plus d'une fois, nous entendîmes des hommes se dire que le Christ est sans doute venu en ce monde avec une pareille figure. » — Dans les deux monastères de la Siounie, où il résida longtemps, ceux d'Abragoun et de Dathev, Grégoire partagea constamment son activité entre l'enseignement et la composition de divers écrits : « Il rassembla, nous dit Thomas [4], de nombreux disciples, et, par la miséricorde de Dieu, éclaira notre nation; ayant composé des Questions suivant la profession de foi vraie et orthodoxe, il écrivit des Réponses, adres

[1] Ms. 96, fol. 66 v.

[2] *Ibid.* fol. 63 r.

[3] Les Arméniens désignent le plus souvent saint Grégoire de Nazianze par la seule épithète d'*Asdwadzapan*, c'est-à-dire, le Théologien.

[4] Fol. 62 v.

sées à toutes les nations [1], ainsi que deux tomes de prédications, l'un pour l'été, l'autre pour l'hiver [2], des abrégés de livres anciens et nouveaux, des traités explicatifs d'écrits profanes. . . . »

Quand Thomas fréquenta l'école de Grégoire, en Siounie, avec une foule d'autres disciples, ce docteur « se mit à leur interpréter les livres des philosophes profanes, et il les remplit tous d'étonnement, plus que n'auraient pu le faire les philosophes de la Grèce. Puis il expliqua les quatorze épîtres de l'apôtre saint Paul, et le livre des discours de Grégoire le Théologien [3]. » Enfin, Thomas dit, à propos de l'enseignement de Grégoire dans le cloître de Medzoph [4] : « Pendant une année tout entière, Grégoire édifia tous nos frères et les remplit d'une joie ineffable, en leur interprétant dans ses leçons trois livres : l'Évangile de Jean l'Évangéliste, le Livre de Job le Martyr, et les Traités sur l'art d'écrire des deux vartabieds, George de Lam-

[1] Il faut entendre ici les religions et sectes étrangères au christianisme que Grégoire combattait au point de vue de son église nationale; sa polémique était nourrie de textes empruntés à une multitude de livres. (Voir l'*Histoire* de Tchamitch, t. III, p. 450, et le *Quadro*, p. 134-135, sur cet écrit et sur les autres ouvrages du même auteur.)

[2] Voir, sur un manuscrit de ce recueil de sermons, la notice de M. Brosset dans le *Bulletin scientifique de Saint-Pétersbourg* (t. III, n° 3).

[3] Fol. 66 v. Les Arméniens intitulent *Arh ors*, *առ որս*, le recueil de ces discours de Grégoire de Nazianze, d'après le titre du premier dans la version arménienne. (Voir l'introduction au grand Dictionnaire de Venise, t. I, p. 9.)

[4] Fol. 67 r.

pron et Arisdaguès [1]. » On voit, dans ces deux derniers passages, que, malgré le malheur des temps, les études des écoles monastiques de l'Arménie comprenaient, avec la théologie et l'exégèse, des études de philosophie et de grammaire, basées sans doute sur les monuments de la science grecque qui avaient été traduits dans les premiers siècles de la littérature arménienne, et poursuivies à l'aide de traités composés dans la langue indigène.

Il ne nous reste plus qu'à constater l'importance de la chronique de Thomas, sous le rapport de la géographie; en raison même de son caractère local, elle abonde en une foule de noms propres, qui méritent d'être examinés de près et dûment expliqués. Non-seulement, comme nous l'avons fait remarquer, Saint-Martin, en a fait un heureux usage, dans son ouvrage estimé sur l'Arménie ancienne, mais encore le P. Lucas Indjidji y a puisé des renseignements précieux, dont quelques-uns sont uniques, sur la division topographique et sur diverses localités de son pays.

L'illustre géographe de Berlin, M. C. Ritter, a mis à profit le travail de Saint-Martin et les relations de voyageurs anglais dans sa Description des provinces d'Arménie [2]; cependant, il n'a pas analysé

[1] D'après Jean d'Erzingue, polygraphe arménien, qui mourut au commencement du XIV[e] siècle, deux docteurs du nom de George et d'Arisdaguès ont composé un peu avant lui des traités sur l'écriture, sur l'orthographe des lettres et des noms. (Voir *Nouv. Dict. de la langue armén.* t. I, p. 10.)

[2] *Géographie de l'Asie* (en allem.), Asie occidentale, t. IX et X.

les recherches d'Indjidji, fondées sur une foule de passages d'auteurs arméniens inédits.

Il nous paraît qu'une édition du texte de Thomas de Medzoph n'est pas présentement au nombre des *desiderata* de l'érudition orientale; des passages importants de son livre ont été imprimés avec soin par Tchamitch et par Indjidji, dans leurs ouvrages arméniens, plus d'une fois cités, sur l'histoire, la géographie et l'archéologie de l'Arménie. Une traduction littérale et complète de la chronique de Thomas est le premier travail qui réponde le mieux, nous semble-t-il, aux besoins des sciences historiques.

Si nous ne réussissons pas à éclaircir de tout point la période d'histoire renfermée dans cette chronique, nous ferons du moins en sorte, quand nous pourrons en mettre au jour la traduction, de faciliter à d'autres l'achèvement de toutes les recherches dont une telle œuvre peut être l'objet.

Nous demanderons, à cet effet, des éclaircissements aux sources musulmanes et byzantines, ainsi qu'aux savants ouvrages des Mékhitaristes, et nous accompagnerons la version française de notes historiques et géographiques, et aussi d'un index général des noms propres. Si l'on tient compte des faits analysés dans la présente notice, on ne jugera sans doute pas indigne d'une étude critique une chronique qui, comme celle de Thomas de Medzoph, forme un des anneaux dont se compose la chaîne complète des traditions historiques de l'Arménie.

SUR
LES PASSAGES RELATIFS A LA CHEVALERIE
DANS LES HISTORIENS ARABES.

M. le Baron de Hammer Purgstall, qui visita Paris en 1809, a voulu revoir cette capitale après un intervalle de plus de quarante-cinq ans; ignorant que la Société asiatique avait supprimé ses deux séances mensuelles d'août et de septembre, il avait préparé le morceau suivant pour la séance du 10 août.

« Heureux d'avoir vécu assez longtemps pour pouvoir, pendant mon second séjour à Paris, présenter mes hommages à la première des Sociétés asiatiques, à laquelle j'ai l'honneur d'appartenir, depuis trente-trois ans, comme son premier correspondant, je ne saurais mieux m'acquitter envers elle, qu'en payant un juste tribut de reconnaissance à la mémoire de feu mon illustre ami M. le baron Silvestre de Sacy, pour le zèle désintéressé qu'en 1810 il mit à solliciter du Gouvernement français, avec moi et pour moi, le décret de restitution de ceux d'entre les manuscrits orientaux de la bibliothèque impériale de Vienne dont il existait déjà des exemplaires dans la Bibliothèque impériale de Paris, zèle mieux entendu que celui de feu M. Denon, qui les avait fait enlever de Vienne avec tous les autres.

« J'ajoute à ce tribut de reconnaissance l'expression des remercîments dus à mon ami M. Reinaud, digne successeur de feu M. Silvestre de Sacy, dans la triple qualité de président de la Société asiatique, de professeur d'arabe, et de conservateur des manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale. Ces remercîments lui sont dus pour les facilités

qu'il a apportées jusqu'à présent et qu'il apporte encore à me procurer l'usage des manuscrits orientaux, sources de mon Histoire de la littérature arabe.

« A mon retour à Vienne, j'aurai l'honneur de présenter à la Société (texte persan et traduction allemande) le premier volume de l'Histoire des Mongols de Perse, de Wassaf, ouvrage dont l'impression s'achève en ce moment et qui est resté jusqu'a présent une mine d'or intacte pour les orientalistes européens En attendant, je demande la permission de faire une courte lecture sur la chevalerie arabe. »

En parlant dans le *Journal asiatique* (janvier 1849) de la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe, et en y citant le passage d'Aboul-Feda qui s'y rapporte, j'ai dit que l'histoire du califat par Soyouthi, et le *Gulcheni khoulefa*, imprimé à Constantinople, ne contiennent rien sur les réceptions chevaleresques du calife de Bagdad Nassir, mais qu'il s'en trouve peut-être des mentions dans les histoires d'Ibn ol-Etir, d'Ibn ol-Ketir et dans d'autres ouvrages de la Bibliothèque de Paris. J'ai consulté depuis cinq ouvrages classiques de l'histoire arabe, savoir : les histoires de Zehebi, d'Ibn ol-Etir, d'Ibn ol-Ketir, d'Ibn Tagriberdi et d'Ibn Forat, et je rapporte ici ce que j'ai trouvé dans ces cinq historiens.

J'observerai, d'abord, que Reiske n'a pas saisi au juste le sens de deux passages traduits par lui, et qu'il avoue lui-même, dans la note, ne les avoir pas compris. « Recurret locus huic similis quem æque « parum atque hunc intelligo. » Il prend les colombes

messagères du calife Nassir lidin allah pour des oiseaux à tirer dessus, et il croit que le calife était fier d'une méthode de tir appelée d'après son nom, ce dont il n'y a pas un mot dans le texte arabe.

Le calife, au contraire, voulut s'arroger les colombes messagères et le privilége de tirer aux balles (*bondoc*) comme deux droits de souveraineté, et il le défendit à tous, excepté aux princes qui furent investis par lui du symbole de la chevalerie arabe, c'est-à-dire d'une paire de culottes, et qui burent à sa santé dans la coupe de la chevalerie. Ibn ol-Etir[1] le dit très-clairement dans l'article où il parle de la mort du calife :

« Il mit sa plus grande gloire dans le tir des balles, dans les oiseaux appropriés à lui (*menasib*[2]) et dans les culottes de la chevalerie (*fetuwet*). La chevalerie devint nulle dans tous les pays, excepté pour ceux qui revêtirent les culottes qu'il leur envoya, beaucoup de rois revêtirent les culottes de chevalerie. Il défendit, de même, l'usage des oiseaux messagers à autrui, excepté à ceux qui prirent de ces oiseaux. Il défendit le tir aux balles, excepté à ceux qui lui rapportèrent leur tir. On lui obéit en Irak, excepté un seul homme nommé Ibn os-Seft, qui s'enfuit en Syrie; et, lorsque ses amis l'en blâmèrent, il

[1] *Ibn el-Ethiri Chronicon*, edidit Carolus Johannes Tornberg, l. XII, p. 286-287. Il y a, dans l'avant-dernière ligne de la page 286, une faute d'impression; savoir : ليبس, au lieu de لبس.

[2] *Menasib* est le pluriel de *mensoub* et signifie proprement « les appropriés »

leur répondit. « Il suffit pour ma gloire qu'il n'y ait « que moi au monde qui tire comme le calife (à la « balle). »

Avant Ibn ol-Etir, Zehebi avait dit, à l'année de la mort du calife, que sous son règne parurent la chevalerie, les balles et les colombes messagères. Ni ces deux historiens, ni Aboul-Feda, ne nous apprennent quels étaient les rois auxquels le calife envoya les symboles de la chevalerie, c'est-à-dire les culottes pour en être revêtus, et la coupe de la chevalerie pour y boire à sa santé. Ibn Tagriberdi et Ibn Forat nous donnent plus de détails. Ibn Tagriberdi nous apprend, à l'année de la mort du calife, qu'il envoya de pareilles ambassades à Nour eddin, Melik ol-adil et à son fils (Melik ess-Ssalih), et au roi Chihabeddin, souverain de Gazna[1]. Ibn ol-Ketir ne fait que copier Ibn ol-Etir et ne nous apprend rien de nouveau, tandis qu'Ibn Forat entre dans quelques détails, et ces détails sont si précieux, que nous croyons devoir rapporter ici tout le passage texte et traduction :

وكان يميل الى رمى البندق والطيور المناسيب ولبس
سراويلات النبوية والفتوة وكانت سابر ملوك الاطراف ان
سبقوا اليه فى رمى البندق وفى الفتوة فبطل الفتوة فى البلاد
بجميعها الا من لبس منه السراويل ويرمى له فلبس سائر
ملوك الافاق سراويلات الفتوة له وادعوا له فى رمى البندق.

[1] *Ibn Tagriberdi*, manuscrit de la Bibliothèque impériale de Paris, à l'année susdite

ووصل رسوله الى حماه فى ايام الملك المنصور الايوبى صاحب حماة وامره بان يلبس للخليفه ويلبس الاكابر له فامر الملك المنصور صاحب حماه الشيخ سالم بن نصر الله بن واصل الشافعى الحموى بعمل خطبة فى الفتوة فعمل خطبة بديعة فى هذا المعنى واستشهد بابات من القران العزيز منها قوله تعالى انا وجدنا فتى يذكرهم ومنها قوله تعالى اذا اوى الفتية الى الكهف وغيرذلك الاخبار والاثار فقريت هده الخطبة لحضرة الملك المنصور صاحب حماة والاكابر وكان قاضى حماة فى دلك (الزمان) العاضى برهان الدين ابا اليسر بن موهوب وامره الملك المنصور يلبس سراويل الفتوة فى المجلس فلبسها ولبسها الجماعة وكذلك منع الدعوة بالبندق الاله والطيور المناسب فى جميع البلاد الا له واجابه الناس بالعراق وساير الامصار الى ذلك ما خلا رجلا واحدا رامىا بالبندق من اهل بغداد فانه امتنع من اجابة وهرب من العراق ولحق بالشام فارسل اليه الخليفة يرغبه بالاموال الجزيلة لبرمى عنه وينسب فى الرمى اليه فلم يفعل فانكر دلك عليه بعض الناس فقال يكفينى فخرا انه ليس فى الارض احد الا يرمى عن الخليفه الا انا

« Nassir lidin allah eut du penchant pour le tir des balles et pour les oiseaux messagers. Il revêtit

les culottes du Prophète et de la chevalerie (*fetuwet*). La chevalerie devint nulle dans tous les pays, excepté pour ceux qui revêtirent les culottes venues de sa part et reconnurent sa suzeraineté. Les rois de l'horizon revêtirent les culottes de chevalerie à son intention, et reconnurent sa supériorité dans le tir des balles. Il arriva de sa part un envoyé à Hamat, dans les jours de Melik el-Manssour, de la famille Eyoub, le seigneur de Hamat. Le calife lui ordonna (par son envoyé) de revêtir ses gens et ses grands. Le roi Mansour, seigneur de Hamat, ordonna au cheikh Salim, fils de Nassr allah, fils de Wassil, le chafeïte de Hamat, de faire un discours solennel sur la chevalerie. Il fit donc un discours admirable dans ce sens, en prenant pour textes les deux versets du Koran où Dieu en parle; le premier : *Nous trouvâmes*[1] *un jeune héros* (*feta*, ce qui veut dire *chevalier*) *qui les nomma*[2], et l'autre : *Quand les jeunes braves* (*fetiat*, les chevaliers) *se réfugièrent à la grotte*[3], sans compter des passages des traditions. Le discours fut lu en présence du roi Manssour, le seigneur de Hamat, et devant les grands. Le juge de Hamat était alors Beha eddin aboul-Yosr ben Mewhoub. Le roi Manssour lui ordonna de revêtir les culottes de la chevalerie dans l'assemblée et il s'en revêtit, de même que l'assemblée. Le khalife défen-

[1] Il y a dans Maracci. *Nous entendîmes*, au lieu de *nous trouvâmes*, ce qui fait une variante qui mérite l'attention des éditeurs et traducteurs futurs du Koran.

[2] Sourate XXI, verset 61.

[3] Sourate XVIII, verset 9.

dit de même qu'aucun tirât à la balle si ce n'est lui, et qu'aucun tînt des oiseaux messagers dans quelque pays que ce fût, excepté lui. Tous obéirent au calife dans l'Irak. Il n'y eut qu'un seul homme à Bagdad, tireur aux balles, qui refusa de lui obéir et s'enfuit en Syrie. Le calife lui envoya de grandes sommes pour qu'il renonçât au tir et qu'il le rapportât uniquement à lui (au calife). Il ne le fit point, et, lorsque quelques hommes l'en blâmaient, il leur dit : « Il suffit pour ma gloire qu'il n'y ait sur la « terre que moi qui tire aux balles en même temps « que le calife. »

On pourrait contester, dans le passage rapporté, le sens du mot *feta*, lequel signifie originairement un jeune homme gaillard ou un vaillant héros, et qui est peut-être même parent du mot égyptien *phta*, qui était le nom de Vulcain; mais le passage d'Ibn Bathouta, le Marco Polo des voyageurs orientaux, ne laisse pas le moindre doute sur le sens du mot *feta* employé comme *chevalier*, lorsqu'il s'agit de la coupe et des marques distinctives du *fetouwet* que le calife Nassir lidin allah envoyait par des ambassadeurs aux rois ses amis. Les chevaliers se nommaient aussi *frères*, *akhi*, tout comme les ordres qui ont pris naissance du temps des croisades; les chevaliers teutoniques de Saint-Jean et du Temple se nommaient aussi *frères*. Les *chevaliers-frères* orientaux avaient des établissements et des hospices comme les ordres chrétiens, et le célèbre Ibn Bathouta jouit, en Asie Mineure, de l'hospitalité de

ces frères chevaliers dans plus de vingt de leurs hospices. Ibn Bathouta nous apprend aussi qu'il y avait dans l'ordre des chevaliers orientaux différents degrés, puisqu'il trouva à Sivas plusieurs frères chevaliers d'une classe supérieure (*classe mais elevada*, dit la traduction portugaise). A Sivas, comme dans les autres établissements des frères chevaliers, l'hospitalité durait trois jours.

Ibn Bathouta fut reçu dans les hospices de Satalia, Denizla, Milassa, Nikdé, Kaissaryé, Gumiché, Erezendjan, Erzeroum, Birké, Tiré, Smyrne, Magnésie, Brousse, Nicée, Pergame, Balikesri, Geivé, Sablandjé, Modréni, Boli, et à la montagne de Sinope. Un témoignage fort précieux de l'étendue et de la richesse de cet ordre de frères chevaliers remonte aux origines de l'histoire ottomane dans la dernière moitié du XIV[e] siècle, sous le règne de Mourad I[er]. Sead eddin en parle comme de gens fort riches, et son traducteur italien Brattuti, qui ne savait que faire des paroles, conserve le nom turc dans le pluriel *achilleri*[1]. En citant ce passage dans les éclaircissements de mon Histoire ottomane (t. I, p. 590, édition originale), je soupçonnais, dès lors, que c'était peut-être un ordre de chevalerie, sans que j'eusse alors la moindre connaissance des textes orientaux

[1] « Li signori d'Angori (che col nome degli *Achilleri* eran chiari, « e famosi, et a forza di scimittarra s' erano impadroniti di quella « città (usurpandosi assoluto dominio.) » (*Chronica dell' origine e progressi della casa ottomana*, tradotta da Vincenzo Bratutti Raguseo, Vienna, 1649, p 79.)

et du voyage d'Ibn Bathouta en Asie Mineure, qui confirment évidemment ce que j'avais soupçonné alors.

HAMMER-PURGSTALL.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 JUILLET 1855.

On donne lecture du procès-verbal de la dernière séance, la rédaction en est adoptée

M. le président donne lecture de trois lettres de M. le Ministre de la guerre : la première annonce l'envoi du texte arabe du décret qui organise la justice en Algérie ; la seconde se rapporte à des épreuves du texte de Sidi Khalil, qui ont été envoyées au tribunal d'Alger ; la troisième contient la réponse et l'approbation des membres du tribunal d'Alger, lequel renvoie les feuilles avec des variantes et des remarques des savants du pays.

M. Cherbonneau, dans une lettre écrite de Constantine, rend compte d'autres épreuves qu'il a lues avec des savants du pays, et communique leurs remarques.

Il est donné lecture d'une lettre de M W. Lees, à Calcutta, qui écrit à M. Derenbourg qu'il avait eu autrefois l'idée de publier Masoudi ; mais qu'il l'a abandonnée lorsqu'il a su que la Société asiatique en avait entrepris une édition. Il raconte qu'ayant recherché des manuscrits de Masoudi, il a eu connaissance d'un qui se trouve entre les mains d'un savant du pays, qui offre de le vendre pour 125 roupies. Ce manuscrit est du VIe siècle de l'hégire, et

M. Lees offre à la Société de l'acheter pour elle au prix indiqué. Le conseil décide que ce manuscrit sera acheté.

On procède à l'élection de la commission du Journal. Avant l'ouverture du scrutin, un membre propose que le secrétaire soit, de même que le président, membre *ex officio* de la commission du Journal. Cette proposition est adoptée. On va ensuite au scrutin, qui donne pour résultat les noms suivants : MM. Bazin, Dulaurier, de Lagrange, Garcin de Tassy, Regnier.

M. Bazin demande qu'une commission soit nommée pour examiner les moyens qu'il y aurait d'obtenir des membres du conseil plus d'exactitude dans les séances. Après une longue discussion, la commission est nommée; elle se composera du bureau et de MM. Defrémery et de Longpérier.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Zend avesta or the religious books of the Zoroastrians, edited and interpreted by N. L. WESTERGAARD. Vol. I, part. IV. Copenhagen, 1854, in-4°.

Bibliotheca indica, nos 108 et 109, comprenant : *A Dictionary of the technicals terms used in the sciences of the musulmans*. Fasc. 7 et 8, gr. in-8°.

The Journal of the royal geographical Society, vol. XXIV. London, 1854.

Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, par M. Ernest RENAN. 1re part. *Histoire générale des langues sémitiques*. Paris, 1855, in-8°.

The belief of Mahomet in his own inspiration (from the *Calcutta Review*). Calcutta, 1855, in-8°.

Bulletin de la Société de géographie, 4e série, t. IX. Paris, juin 1855.

Journal of the asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1855, in-8° (n° 1).

Plates to accompany M. E. C. Bayley's paper on some sculptures found in the district of Pethawur. In-8°, pl. (Supplément au Journal asiatique du Bengale.)

Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften. Wien,

1855, in-8° (octobre, novembre, décembre 1854, janvier 1855).

Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen. 1855, in-8° (n° 40).

Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. 1855, in-12.

هدا قانون سلطانى فى ترتيب الحكم الاسلامى بالاقليم الجزايرى

Décret impérial sur l'organisation de la justice musulmane en Algérie, in-8°.

Notizenblatt, 1855, in-8°, plusieurs numéros.

Journal des Savants. Paris, 1855, in-4° (juin).

Plusieurs numéros du *Mobacher*

NOTE SUR L'IDENTITÉ DE LA SECTE GNOSTIQUE DES ELCHASAÏTES AVEC LES MENDAÏTES OU SABIENS.

Dans un travail inséré au *Journal asiatique* (novembre-décembre 1853) sur le livre apocryphe et gnostique intitulé *Apocalypse d'Adam* ou *Testament d'Adam*, je proposais quelques conjectures sur l'identité de la secte des *Elchasaïtes*, mentionnée par S. Épiphane et par l'auteur des Φιλοσοφούμενα, avec la secte des Sabiens, connus sous le nom de Mendaïtes, Nazoréens, chrétiens de saint Jean, dont les restes existent encore aux environs de Bassora. Je fondais cette opinion sur ce que S. Épiphane nous apprend du siége principal de la secte qu'il place dans le pays des Nabatéens, sur les noms mêmes de ses fondateurs Ἠλχασαΐ et Σοβιαΐ, et et enfin sur les analogies qu'on remarque entre le système que les Pères de l'Église attribuent aux Elchasaïtes et ce que nous savons des Sabiens ou Mendaïtes.

Une lettre que j'ai depuis reçue de M. Kunik, membre de l'Académie de Saint-Pétersbourg, m'a appris que M. Chwolsohn, auteur de l'ouvrage encore inédit sur les Sabiens, dont nous devons une analyse à M. Kunik, était arrivé de son côté au même résultat, et cela par une voie plus démonstrative, je veux dire par un passage du *Kitâb el-Fihrist*, où l'auteur de

la secte des Sabiens est appelé الخسج, ou, d'après une variante meilleure, fournie par notre manuscrit, الحسيح, nom évidemment identique à Ἠλχασαΐ. Voici le passage du *Kitâb el-Fihrist*, d'après notre manuscrit (suppl. arabe, 1400², fol. 214):

المغتسلة هؤلاء القوم كثيرون بنواحي البطائح وهم صابة البطائح
يقولون بالاغتسال ويغسلون جميع ما ياكلونه ورئيسهم يعرف
بالحسيح وهو الذي شرع الملة

Les Mogtasila (Baptistes). Cette secte est nombreuse dans la région des marais [1]; ce sont ceux qu'on appelle les Sabiens des marais. Ils recommandent les ablutions, et ils lavent tout ce qu'ils mangent. Leur chef se nommait Elhasih; ce fut lui qui fixa les lois de leur religion.

Aucun doute ne peut rester sur un résultat acquis par des voies aussi diverses. Les renseignements que nous possédons sur les Elchasaïtes doivent être regardés désormais comme des documents pour l'histoire du sabisme, et l'influence que les religions de la haute Asie ont exercée sur le gnosticisme et le christianisme naissant est établie par un fait précis. MM. Kunik et Chwolsohn pensent même que l'identité des Elchasaïtes et des Sabiens peut servir à déterminer l'origine du sabisme dans l'Irak, ainsi que le lieu et la date de l'un des contacts intellectuels les plus importants de la haute Asie et de l'Asie occidentale. Le passage des Φιλοσοφούμενα nous apprend, en effet, que Elchasaï avait tiré sa doctrine de Séra en Parthie, et que cette doctrine fit son apparition à Rome, sous le règne de Trajan. Toutefois, le fond de la doctrine mendaïte, paraissant indigène dans l'Irak et se rattachant aux idées des Chaldéens ou Nabatéens, il est probable que la révolution religieuse qui s'attache au nom de Elchasaï ou الحسيح, ne fit qu'introduire au sein des doctrines de la Babylonie des idées empruntées au parsisme, ou peut-être au bouddhisme, qui a eu bien plus d'action qu'on ne le suppose communément sur les mouvements religieux de l'ouest de l'Asie

[1] Il s'agit des marais de Wasith et Howeyzah, près de Bassora.

L'origine relativement moderne du nom des Sabiens (الصابيون) est au moins clairement fixée. Ce nom, qui en syriaque s'écrit indifféremment ܨܒܥܝܐ ou ܨܒܐܝܐ, vient du syriaque ܨܒܥ = *βάπτειν*, par la permutation de l'ܥ et du ܐ, qui forme un des traits caractéristique du dialecte mendaïte. Il est donc l'équivalent du nom des Βαπτισταί ou Ἡμεροβαπτισταί (en arabe المغتسلة), qui n'apparaît dans l'histoire de l'Orient que dans les premiers siècles de notre ère. Il est probable que l'importance que prit le baptême chez les juifs[1] vers l'époque de l'apparition du christianisme, et en particulier le rôle de Jean le Baptiste, se rattachaient au même mouvement. L'ancienne hypothèse, d'après laquelle les Mendaïtes seraient des disciples de Jean-Baptiste réfugiés en Orient, n'est donc pas entièrement dénuée de vérité, en tant qu'elle établit un lien entre le baptême juif et le sabisme de l'Irak.

Quant au système des historiens arabes, adopté par Moïse Maimonide, d'après lequel le sabisme serait la plus ancienne religion du monde, ce n'est qu'une erreur, fondée sur cette idée *a priori*, que le sabisme était le culte des astres, et que le paganisme a dû commencer par l'astrolâtrie. C'est ce système qui, adopté sur la foi de Maimonide par les critiques du XVIIe et du XVIIIe siècle, a fait accorder au *sabéisme*, dans l'histoire des religions, une importance peu justifiée.

ERNEST RENAN.

L'*Histoire générale des langues sémitiques*, par M. Ernest Renan, vient de paraître chez Benjamin Duprat, libraire de la Société asiatique, et chez A. Durand, rue des Grès, n° 5. Ce volume peut être envisagé soit comme un ouvrage complet en lui-même, soit comme la première partie d'un travail plus étendu, intitulé : *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Aux yeux de l'auteur, la théorie

[1] Marc, VII, 4; Joseph. *Antiq.* XVIII, v. 2, Justinus Martyr, *Apol* p. 307 (Paris, 1636)

scientifique d'un système de langues se compose de deux parties essentielles : d'abord l'histoire *extérieure* des idiomes qui la composent, leur rôle dans le temps et l'espace, leur géographie et leur chronologie, l'ordre et le caractère des monuments écrits qui nous les font connaître; puis, leur histoire *intérieure*, le développement organique de leurs procédés, leur grammaire comparative, en un mot. Le volume que nous annonçons contient la première de ces deux séries d'étude appliquée aux langues sémitiques; l'auteur se réserve de publier plus tard la grammaire comparée de cette même famille de langues

L'ouvrage de M. Renan se divise en cinq livres. Dans le premier, l'auteur examine les diverses questions d'origine qui se rattachent à l'histoire des langues et de la race sémitiques. Après avoir tracé d'une manière générale le caractère de cette race et des langues qu'elle a parlées, il recherche, du côté de l'Asie Mineure, du côté du Tigre et du côté de l'isthme de Suez, les limites primitives du domaine des langues sémitiques; puis il examine, d'après les principes de la philologie générale, la question de l'origine des dialectes et discute l'hypothèse d'une langue sémitique primitive dont toutes les autres seraient des dérivés.

M. Renan parcourt ensuite, dans les livres II, III et IV, les trois grandes époques du développement des langues sémitiques, qu'il désigne par les noms de *période hébraïque, période araméenne, période arabe*. L'état des langues sémitiques durant la première de ces périodes nous est attesté par deux séries de documents : d'une part, les écrits qui composent la littérature hébraïque; de l'autre, les monuments phéniciens. De l'époque araméenne, nous ne possédons aucun monument vraiment indigène et original; mais nous avons, pour combler cette lacune, les ouvrages écrits en chaldéen par des juifs, la littérature ecclésiastique que l'on connaît sous le nom de syriaque, et enfin les restes, malheureusement fort incomplets, des anciennes littératures de l'Irak (nabatéen, sabéen), qui se sont conservés jusqu'à nos jours

chez les Mendaïtes des environs de Bassora. Quant au développement arabe, il se divise en deux branches distinctes : d'une part, la branche méridionale, représentée par l'himyarite et le ghez ; de l'autre, la branche maaddique ou ismaélite, dont l'idiome, sous le nom d'arabe, a absorbé toutes les langues sœurs et représente seul aujourd'hui la famille sémitique. En exposant les destinées diverses des langues sémitiques durant chacune de ces périodes, l'auteur raconte leurs excursions en dehors de leur domaine propre, et fait le relevé des éléments qu'elles ont fournis aux autres familles de langues et de ce qu'elles en ont reçu.

Dans le cinquième livre, M. Renan expose les lois générales qui ont présidé aux transformations des langues sémitiques, puis il les compare aux idiomes des autres familles, et surtout de la famille indo-européenne. M. Renan pense qu'on doit tenir ces deux familles pour radicalement distinctes ; néanmoins, il reconnaît que l'hypothèse d'après laquelle les deux races seraient sorties d'une souche commune et auraient eu primitivement des rapports étroits n'est contredite par aucun fait et a pour elle de fortes raisons. L'ouvrage se termine par des inductions tirées de l'histoire et de la philologie sur l'origine et les relations primitives des grandes races civilisées.

Un ouvrage qui touche à tant de questions ardues et importantes demande à la critique un examen lent et approfondi. Mais déjà, à la première lecture, nous y avons retrouvé toutes les qualités solides de l'auteur : connaissance exacte des recherches faites, exposition lucide des opinions diverses, jugement modéré et circonspect, enfin, expression heureuse et claire, chose rare dans les livres philologiques. Nous espérons revenir bientôt sur cette publication, dont la première esquisse, du reste, a obtenu en 1847 les suffrages de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

J. D.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE 1855.

DE QUELQUES LÉGENDES

QUI SE RAPPORTENT

AU BERCEAU DE L'ESPÈCE HUMAINE

LÉGENDE DES DEUX SOEURS, LA KADROÛ ET LA VINATÂ

DEUXIÈME ARTICLE.

4. De la légende du Manthanam et de sa localité.

Le pari des deux sœurs, de la Kadroû et de la Vinatâ, par suite duquel l'une devient esclave de l'autre, se rattache à la légende du *Manthanam*. Par ce mot, on entend l'œuvre d'une *friction* ou d'une *agitation*, d'abord physique et extérieure, ensuite morale et se rapportant aux agitations de l'âme. Quant à la friction ou à l'agitation extérieure, il s'agit de dégager le germe du *feu sacré* enveloppé de ténèbres, de le débarrasser des impuretés de la matière qui l'emprisonne, d'accomplir cette œuvre sacrée par le frottement de deux morceaux de bois, l'un qui est emprunté à l'*Ashvattha*, symbole de l'arbre de *la vie;* l'autre qui est emprunté à la *Shamî*,

type de l'arbre de *la mort*. Le premier est la figure de l'homme des bois; l'autre, celle de sa compagne. L'homme des bois est l'homme du *désir*, le correspondant du *Seilénos* de la mythologie grecque, et s'appelle *Pouroû-ravas* dans le rituel des noces, c'est-à-dire celui qui *crie* et *appelle* beaucoup[1]; il est le Gandharva ou le *Centaure* terrestre, admis postérieurement au rang d'un Gandharva céleste. La femme des bois, ou la femme du *désir*, correspond à la *Nymphé* de la mythologie grecque, et s'appelle *Ura-vashî* (celle qui a de vastes désirs), titre qu'elle porte dans le rituel des noces; elle est une *Apsarâ* ou une *Dryas* terrestre, admise postérieurement au rang d'une Apsarâ céleste. Il leur naît un fils, être religieux et sacerdotal, un pontife des bois, d'après l'analogie du fils, ou du germe étincelant qui provient de la friction des deux branches de l'arbre de la vie et de l'arbre de la mort. C'est l'enfant de l'action sacrée comprise sous le nom du *manthanam*. Engendré dans un lieu saint, il est placé sur l'autel comme *Hotâ*, ou comme souverain pontife, intermédiaire entre l'homme et les dieux, vers lesquels il emporte le péché de l'homme purifié par l'immolation de la victime. Cette double postérité de l'homme et de l'arbre, cet embryon d'un double feu, s'appelle *Âyous*, comme pontife et comme dieu de l'autel. Dans le cercle de la flamme allumée sur l'autel, on l'adore comme le principe vivant des cycles de l'existence terrestre, en leur correspondance avec les

[1] Roth, *Nirukta*, p. 153-155.

cycles de l'existence solaire, dans le roulement simultané des années du ciel et de la terre. Au sein de l'humanité primitive des bois, et comme fils de l'homme, il est le principe vivant de toutes les générations de l'espèce humaine. Aussi longtemps que les *Âyavah terrestres*, que les pontifes du feu, issus de l'union de l'Apsarâ et du Gandharva, entretiendront la flamme de l'autel et cultiveront l'*Âyous* typique, le fils du feu, le pontife céleste, aussi longtemps se perpétueront les races âryennes, les Âyavah de la forêt, la race sacrée et hiératique par excellence [1].

Libation sacrée qui se boit à l'autel, et qui, en inspirant les dieux dans l'accomplissement de leurs œuvres divines, inspire également les hommes, leurs pontifes, dans l'accomplissement de leurs œuvres terrestres, le Soma est, à son tour, le produit d'un *manthanam*. Les *Indavah* ou les *Somâsah*, les tiges des plantes dont cette boisson est extraite, sont foulés dans la *cuve* où leur jus s'écoule, subissant une torture, pareille à l'agitation, à la friction des deux morceaux de bois. C'est ainsi qu'ils produisent le dieu *caché*, ou le germe divin de l'*inspiration* et de la *parole;* dieu caché qui se transforme en un *germe fécondant* terrestre, en une *goutte de vie* qui, bue à l'autel, perpétue la race humaine. Voilà comment les deux grands dieux *cachés* et *manifestés* de la religion du Véda sortent de leurs

[1] *Rigveda*, édit. Rosen, lib. I, hymne XXXI, shl. 4, p. 50, shl. 11, p. 52, etc.; *Sâmaveda*, édit Benfey, uttara prap. II, ardha 2, § 18, shl. 2, p. 79, etc.

ténèbres; manifestant leur génie propre, ils paraissent dans les rangs des dieux qui soutiennent le Kosmos, et dans les rangs des hommes qui assistent les dieux en cette œuvre sainte. Les dieux les aident, à leur tour, à maintenir les fondements sur lesquels reposent l'ordre domestique et l'ordre social[1].

Le manthanam a lieu simultanément dans les deux mondes : sur la *terre*, par les pontifes qui extraient le germe du *feu* de la friction des deux branches, l'installant sur l'autel et au foyer de la famille; dans l'*atmosphère*, par les dieux qui extraient le germe de la *foudre*, en agitant les nuées au fort du combat des éléments. De là un double effet: l'un qui féconde la terre, qui la couvre de moissons et qui alimente les troupeaux; l'autre qui purifie le ciel et qui y réinstalle le soleil au sommet de sa puissance. Le manthanam s'opère encore, dans les deux mondes, sous son autre forme, quand les pontifes, cueillant la plante sacrée, la broient sous la pierre et la font couler dans le bassin purificatoire, où les jus fermentent, après avoir subi une *coction* et un *mélange;* quand les dieux, attirant en haut les sucs de la terre, leur font subir une purification, une cuisson et un mélange dans la grande *cuve* de l'atmosphère, *mer nuageuse* qui remplit l'espace, ou le bassin intermédiaire entre le ciel et la terre.

Le verbe *manth* s'applique, non-seulement à un manthanam physique, mais aussi aux *agitations* du cœur et de l'esprit, *torture* morale qui produit la *pu-*

[1] Windischmann, *Ueber den Somacultus der Arier.*

rification de l'âme, *épreuve interne*, révélant ce qu'il y a de *caché* dans l'homme : la *prière*, *lumière du sentiment*, et la *raison*, *lumière de l'intelligence*. M. Kuhn a observé, à ce sujet[1], que le *Prométheus* des Grecs correspond exactement à un *Pramathâh* indien, à un être *intérieurement agité* et *extérieurement agitant*, semblable à Héphæstos, l'associé de Dionysos, et qui dégage l'*inconnu* du *connu*, le *pur* du *vicié*, le *lumineux* des *ténèbres*. Prométhée, qui veut *sauver* et *réhabiliter* l'espèce humaine *malgré les dieux*, est puni comme le Ahi-dahaca, le Az-dahak, le Zohak, le serpent *rusé* de la légende âryenne, comme le Loki de la fable scandinave; tous également *cloués* à un *rocher*, dont ils avaient tiré l'embryon du feu, tous également lâchés ou délivrés sur la fin des temps. *Deux éléments contradictoires* s'enlacent et se combinent dans tous ces êtres prométhéens d'une religion antique, refoulée par un culte plus moderne. Il y a là un prototype ârya pur, celui d'un dieu du feu issu du manthanam accompli au *sein des bois*, le pendant du dieu de la libation, qui a une pareille origine; il y a là aussi un prototype céphène, celui d'un dieu chthonien et impur aux yeux des Âryas, le dieu des arts et des inventions, dieu du feu, mais d'un *feu volcanique* qui sort des rochers du Caucase indien, et qui n'est pas le vrai feu de l'autel.

Pour le dire en passant, l'idée du nom de Prométhée rappelle encore celle de la *Pra-mati* du Véda, ou de la *prescience*, qui est une des épithètes les

[1] *Zeitschr für vergl. Sprachf.* vol. IV, p. 124.

plus fréquentes d'Agnis, ou du dieu du feu[1]. Quant à son nom propre, nous le retrouvons dans le dieu *Shiva*, qui est un *Pramathâh*. Il est entouré d'un cortége de *Pramathâh*, garçons de noces ou *paranymphioi*[2] du dieu au jour de son alliance avec la déesse de la montagne et compagnons de son ivresse; car Shiva est un *Bakchos*, livré aux inspirations bachiques, mais il faut soigneusement le distinguer de *Dionysos*, le dieu aux agitations divines, aux inspirations sublimes, le pendant du *Soma* de l'Inde. Les deux dieux finissent souvent par se confondre dans les croyances populaires des Grecs, à cause des points de concordance qui leur sont propres. Le nom des Pramathâh se trouve également sous la forme des *Pramathâh*, qui composent, de toute manière, le grand, le principal cortége du Bakchos des montagnards de l'Inde septentrionale[3].

Propre au verbe *manth*, dont le rôle est des plus étendus dans la sphère des langues âryennes de l'Orient et de l'Occident[4], cette idée d'agitation physique et mentale se trouve grandiosement reproduite dans la légende du *Manthanam*, où elle revêt les proportions d'une révolution partielle du globe.

Le Manthanam de la légende brâhmanique se rapporte à une série de catastrophes, dont l'homme

[1] *Rig*. édit Rosen, hymne XXXI, shl. 9, 10, p. 52.

[2] *Kumâra Sambhava*, édit Stenzler, chap VII, shl. 95, p 108, note, p. 138-139.

[3] *Harivansha, Vischnu-parvani Vâna-vara-lâbhe*, adhy. 187, shl. 10859, p 815; *Mahâbh*. vol. IV

[4] Benfey, *Gr Wurz* vol. I, p 258.

fut témoin dans les lieux voisins de son berceau, et qui déterminèrent une *vaste dispersion* d'une portion de l'espèce humaine. C'est ce qu'on est forcé de reconnaître, par suite de l'analogie entre une foule de conceptions mythiques et légendaires répandues dans les contrées les plus éloignées, toutes d'une nature trop spéciale pour qu'il soit possible de se méprendre sur la cause de leur parenté. Il en reste des traces dans la tradition d'une poussière de peuples et de peuplades que nous pouvons poursuivre jusqu'aux extrémités de l'Afrique, de la Polynésie et de l'Amérique. L'étonnement augmente quand on consulte la mémoire des races âryennes et de la race chinoise; quand on interroge les familles de peuples qui se rattachent à l'Oural et au Caucase, comme les Finnois; au Thianchan et à l'Altaï, comme les Turcs et les Mongols.

On raconte dans le Vendidad[9], que les Âryas peuplèrent la Sogdiane, parce qu'ils furent forcés de quitter l'*Ary âna vaêdjâ*, situé aux sources de l'Arvant ou du Jaxartes, comme Burnouf l'a démontré. Le serpent, ayant mordu dans cette région de la félicité, y avait engendré la saison de l'*hiver*, la *maladie* et la *mort* au physique, la *corruption du cœur* et celle de l'*esprit* au moral, frappant du même coup la nature et l'espèce humaine. Jadis, les Yazatas, les esprits célestes, s'étaient rencontrés avec les Âryas sur les sommets de la montagne; assis à la même

[9] Fargard I, 2

table, ils formaient un peuple unique, buvant et mangeant au même autel. Les Brâhmanes ont une tout autre légende, celle du *Manthanam*, à laquelle ils rattachent également la migration de leurs ancêtres, qui abondonnèrent le plateau du Mérou, dans le voisinage des sources de l'Oxus ou du Tschakschous. C'est ce qui arriva sous le règne d'un *Manou*, patriarche qui porte le nom de *Tschâkschouschas*, c'est-à-dire du fils de ce fleuve. Dans le premier de ces deux mythes, tout se rapporte à l'abandon des régions voisines des sources du Jaxartes, par suite d'un refroidissement de climat, d'un changement dans l'état *atmosphérique* de l'Asie centrale; dans l'autre, il s'agit de grandes *éruptions volcaniques*, accompagnées de l'écroulement d'un système de montagnes, voisines de la chaîne du Karakoram. Entre les deux événements, il a dû y avoir le laps de plus d'un siècle; également rattachés au mythe de la *chute de l'homme*, ils le sont aussi à celui de la perte d'un ordre social, qui établissait un rapport des plus étroits entre les hommes et les dieux, la race de Tantale et celle des Olympiens.

Le monde avait *vieilli*, tout était usé jusqu'au dernier fil de l'existence. Agnis ne flambait plus sur l'autel et ne brûlait plus dans le foyer domestique; Soma, qui pénétrait naguère, sous la forme de *Vischnou*, dans les trois mondes, avec sa sève inspiratrice, séchait obscurément entre les rochers; il n'y avait plus une goutte de pluie, rien qui fît déborder les fleuves. Dieux inséparables, Agnis et Soma

ne se reproduisaient plus dans les rangs des Âryas, ne s'y réengendraient plus par les aliments du foyer, par les libations de l'autel. Tous les dieux perdaient leur vertu et leur éclat, depuis qu'Agnis et que Soma ne les éclairaient plus, cessant de les inspirer de leur force et de leur sagesse. Les hommes ne pouvant plus se perpétuer, les dieux avaient disparu du monde; plus de *nectar* ni d'*ambroisie*, plus de germe de *vitalité* pour ce monde mortel, d'*immortalité* pour l'autre monde.

Autel et foyer domestique dans la maison des dieux, le soleil ne répandait plus ses rayons vivifiants: réservoir de la rosée nocturne, la lune n'allaitait plus les créatures, sa sève ne réparait plus les ardeurs du jour. Tout se séchait et se flétrissait, lorsque les dieux anciens et nouveaux tinrent conseil, les *Asourâḥ* et les *Devâh;* les Asourâh, qui étaient les *aînés* des dieux, ou les *dschyâyasâh,* sujets et fils d'un *Dschyechthah,* de l'*aîné des aînés*, ou du *Vieux des jours,* de l'Asourah par excellence, qui est le même que *Varouṇa*, qu'Ouranos [1]; les Devâh, qui étaient les *cadets* des dieux, les *kânîyasâh* [2]. Il s'agit ici, probablement, de la race d'Ouranos, comme de l'aînée, et de celle de Kronos, comme de la cadette, ou des Ouranides et des Titans, non pas des Titans et des Olympiens; car c'est l'empire d'Ouranos, ce n'est pas celui de Kronos qui succombe, ou qui est renou-

[1] *Sâma* édit. Benfey, pûrva prap. VI, ardha I, dashati. 5, shl. 5, p. 55.

[2] *Vrihadâraṇyakam*, adhy. I, udgîtha brâhm. 3, S 1.

velé et régénéré du fond de l'abîme. Un nouveau Kosmos naît et se développe sous la figure d'une déesse Ourania ou d'une Aphrodité, qui est la *Shrî* de la légende [1], et l'originelle *Varouṇânî* du Véda; conformité que A. G. de Schlegel avait été le premier à remarquer.

Pour ranimer la vie au sein de l'univers et réinstaller la boisson de l'immortalité dans le séjour des cieux, les dieux anciens et nouveaux concluent une trêve qui met fin à leurs discordes. Ils descendent du *Mérou*, contrée qui se compose de trois régions. de la supérieure ou du *Su-mérou*, séjour des dieux, du *Mérou* proprement dit, où habitent les *mortels* (les *Méropes* des Grecs), et de la région inférieure ou du *Ku-mérou*, siége des serpents du Hadès. Il est peut-être permis de voir, en ces derniers, l'équivalent des *Kimmérioi* d'Homère [2], qui habitent un département du Hadès pareil au *Kou-mérou*. Le *plateau*, ou le Mérou proprement dit, s'étend, du reste, entre les deux régions supérieures et inférieures de cette chaîne transversale de l'Imaus qui sépare les deux Scythies, et sur laquelle M. de Humboldt a jeté une lumière éclatante [3]. Vers le couchant sont les pays arrosés par l'Oxus, le Jaxartes et leurs affluents; du côté du levant sont les pays canalisés

[1] *Râmâyaṇam*, vol. I, pars 2, lib. I, chap. XLV, *Ambrosiæ origo*, p. 145, note 5, Hésiode, *Théogon.* v. 188-206.

[2] *Odyssée*, XI, 14.

[3] *Asie centrale*, vol. II. *Système des montagnes du Bolor*, p. 365-412.

par le vaste réseau des rivières de la Sérique, par les fleuves de Kashghar, de Yarkand et de Khotan, dont la jonction forme le système du Tarim, qui s'écoule vers la mer de Lop, à l'opposé des fleuves de la Transoxane et du Ferghana, qui se jettent dans la mer d'Aral.

Le mythe du Manthanam appartient à une des nombreuses cosmogonies de l'Inde et se rattache plus spécialement au système du Mérou. A cet égard, il ne faut point perdre de vue la composition des cosmogonies du monde antique, où se mêlent un grand nombre d'éléments hétérogènes. Il y a celles des écoles philosophiques chez les Âryas; celles dont les fragments sont parsemés chez Homère et chez Hésiode, dans l'Edda scandinave, chez les Finnois, chez les Chinois; sans oublier les restes des cosmogonies de la race éthiopienne, couschite ou céphène, dont les traces abondent chez les sectes des Shaivas et des Vaischṇavas, ou dans le système philosophique du Sânkhya; nous pouvons même les poursuivre dans les vieilles cosmogonies de la Chaldée, de la Phénicie, etc. A part les cosmogonies, de nombreux indices sur les révolutions du globe terrestre percent dans les Titanomachies et Gigantomachies d'une foule de peuples. Elles se confondent avec la lutte d'une race d'autochthones qui défie les dieux du ciel, poussée par un immense orgueil, surexcitée par une abondance de bien-être matériel et intellectuel, comme les Tantalides, comme les Aloïdes, etc. A ce conflit des dieux d'une vieille race agricole et in-

dustrielle, qui soutiennent les agriculteurs des vieux jours du monde, et des dieux d'une nouvelle race guerrière et héroïque, qui punissent leur *hybris* ou leur outrecuidance, se mêlent partout des maux physiques, changeant l'aspect d'une portion de la terre. Le travail d'érudition consiste à démêler le legs traditionnel d'un monde antique d'avec les spéculations des écoles, qui se sont évertuées sur un thème si fécond pour leurs combinaisons scientifiques purement imaginaires.

La légende du Manthanam ne se borne pas à la production d'un Kosmos nouveau, issu des agitations de l'Océan, œuvre de deux familles de dieux; elle n'enfante pas seulement cette création sous la figure d'une déesse Ouranie, d'une Aphrodité, de la Mylitta des Céphènes; elle rend compte également de toute une série d'apparitions célestes qui relèvent de la présence d'une *comète*. Il s'agit du *dragon* dont la tête envahit les cieux et dont la queue plonge dans l'Océan, monstre qui veut dévorer le soleil et la lune, et menace de destruction le Kosmos nouvellement éclos des ondes. Tel est le mythe du *Varâhou* et de la *Kétou*, qui forment la tête et la queue du monstre; mythe dispersé sur toute la surface du globe, chez une foule de peuplades sauvages de l'Afrique, de l'Amérique et du monde austral, avec une conformité de traits des plus saillantes. L'équivalent se retrouve chez les Chinois, les Tibétains, les Mongols, les Turcs, les Finnois; chez les Âryas, les races pélasgiques, les races helléniques,

les Scandinaves, les Celtes, etc. Il n'existe pas de tradition plus universelle. Mais ce qu'il y a de plus frappant, ce n'est pas le fait en soi, ce sont les rites, les cérémonies, etc. que l'on y rattache; c'est une conformité d'usages remis en vigueur à l'apparition d'une comète nouvelle. Il ne saurait y avoir ainsi l'ombre d'un doute sur l'origine de ces rites et de ces cérémonies, qui partent évidemment d'un foyer commun, antérieur à la dispersion de cette portion de l'espèce humaine.

Ce n'est pas tout encore. Que l'on pèse attentivement le récit de la Théogonie d'Hésiode [1]; que l'on pèse, d'autre part, ce que nous pouvons savoir des mythes maritimes de la vieille Inde couschite, céphène ou éthiopienne, devenue âryenne lorsque le culte des Dioscures de l'Asie centrale s'y combina; les exploits du dieu *Kâma* dans l'océan Indien, les nombreuses épithètes du dieu qui se rapportent à ces exploits et qui en indiquent le caractère; l'incorporation de ses faits et de ses gestes dans la personne d'un nouveau dieu du nom de *Pradyoumna*, jeune *Érôs* dans lequel renaît l'Érôs de la primitive antiquité; que l'on consulte encore toutes les légendes du pays de *Dvârakâ*, ainsi que celles de l'empire du *Narakah* (les fables des côtes du Guzerate et de la Gédrosie), sujets de plusieurs épisodes du *Mahâbhâratam* ainsi que de l'*Harivansha*, qu'y verrons-nous? Les mythes de l'Asie centrale concernant le *Manthanam*, et qui s'y rapportent comme

[1] V. 237-239; v. 270-286, etc.

à une catastrophe locale, se trouvent transportés dans l'océan Indien, envahissant la mer Rouge et occupant successivement la Méditerranée. Toute la mythologie des héros Persée et Bellérophontès, ainsi que celle des *Ashvinau*, qui sont les Dioscures de l'époque védique, voyage à la suite de toutes ces fables, car elles ont leur berceau dans les mêmes régions de l'Asie centrale. Comment expliquer ce fait et d'autres qui viennent s'y ranger, si ce n'est par la migration des races céphènes aux plus vieux temps du monde, avant l'époque du Xisouthros des Chaldéens, du Noé de la Genèse? Les établissements de ces Céphènes sur les côtes de la Chaldée se reproduisent dans la tradition mythique des *Oannès*, qui sont les *dieux-poissons*, les *dieux Matsyâh*, représentants d'un *ethnos* de ce nom de l'Inde couschite. De même, les côtes de l'Arabie heureuse, de l'Éthiopie, de la Libye, de la Palestine, etc. ont dû recevoir les visites des mêmes Céphènes, à une époque qui précède le déluge; époque, du reste, à laquelle se rapporte également la plus vieille civilisation de l'Égypte. Quant aux familles de navigateurs Âryas qui se sont élancées, à la suite des Céphènes, sur la mer Rouge, en descendant les bords de l'Indus et en côtoyant les régions riveraines de la mer Rouge; quant aux *Danaëns*, fils de la *Danou mythique*, parents de la race mythique des *Dânavas* de l'Inde, leur grande irruption du côté de la Méditerranée, par la voie de l'Égypte, doit coïncider avec l'époque des Hyksos. Que l'on suive la voie de

la vraie critique historique, qui se rend compte de l'ensemble des faits dont je viens d'indiquer la nature, et de sa correspondance intime avec l'établissement géographique et la tradition des peuples; que l'on sache réunir la perception la plus individuelle des fables ou des mythes à l'appréciation des institutions de la vie religieuse et domestique de chaque branche de peuple, sans brouter à perpétuité la même feuille de la négation incrédule ou de l'affirmation superstitieuse sur l'arbre d'une science inféconde, et je ne doute pas de la lumière qui pourra en résulter pour l'histoire *approximative* d'une des plus primitives expansions de la vieille espèce humaine.

De cette digression, qui se rattache à notre sujet, car elle en est la conséquence, revenons au Mérou, que les dieux anciens et nouveaux, les Ouraniens et les Titans abandonnent, en se dirigeant, du côté de l'*est*, vers l'Outtara-kourou ou la Sérique, qui s'étend au nord de la chaîne du Karakoram, ayant au midi le Baltistan et le Lahdak, c'est-à-dire les contrées occidentales du Tibet. Les deux races de dieux s'emparent, d'un commun accord, du mont *Mandara*, qui s'écroule sous leurs peines réunies. Elles le font tourner, au moyen d'un *serpent* qui leur sert de corde, serpent dont les replis enlacent le ciel et la terre. C'est ainsi qu'elles parviennent à enfoncer la montagne dans l'abîme, la faisant rouler sur elle-même comme sur un pivot. En ce temps, les dieux *néfastes* contractèrent, dit-on, la *couleur*

noire, celle des Céphènes, pour s'être exposés aux torrents des *feux volcaniques* qui s'échappaient de la gueule du monstre. Demeurés *blancs* comme le peuple ârya, leurs rivaux n'avaient pas ambitionné le poste de la tête de l'animal, et s'étaient contentés de celui de la queue. S'affaissant sous son propre poids, le Mandara entraîna dans sa chute des contrées et des populations entières.

On le voit, il s'agit d'une convulsion d'une portion de la terre où les volcans jouent le principal rôle; catastrophe partielle de la chaîne des montagnes qui divisent les trois Tibets (le petit, le moyen et le grand) de la Sérique. Les contrées des sources de l'Indus au midi, des rivières de Jarkand et de Khotan au nord, et les régions du Kouenloun, où sont les sources du Hoangho, comme tout le système des eaux qui tombent dans la mer du Kokonor, en ont éprouvé le contre-coup. Le beau travail de Cunningham sur le pays de Lahdak peut servir de commentaire aux problèmes géologiques qui se rattachent aux catastrophes de ce genre [1]. Quant aux traditions chinoises du même ordre de faits, elles se trouvent partiellement réunies dans le *Chou-king* [2]. Sur ceci, comme sur d'autres portions de la géographie de la haute et moyenne Asie, Ritter [3] est surtout bon à consulter.

[1] *Ladak, physical, statistical and historical.* 1854.

[2] Chap. XII, p. LXXVII; CVIII-CX; CXII-III. Chap. XVI, p. CXXVII-CXXIX.

[3] *Erdkunde von Asien*, vol. I, 1832, p. 158-160.

Comme nous l'avons vu plus haut, cette révolution de la nature est envisagée du point de vue d'un *manthanam* ou de la production d'un nouvel *Agnis* et d'un nouveau *Soma*, d'un nouveau *feu* et d'une nouvelle *libation* à installer sur l'autel des Âryas. Mais il s'agit également de la naissance d'un *Kosmos*, sous la figure d'une *Shrî* ou d'une *Aphrodité*, d'une *Ourania* ou d'une *Mylitta*, déesse radicalement inconnue de la religion du Véda, mais qui joue, en revanche, le grand rôle dans toutes les religions de la race chamitique. Elle est la *Moûlasthânî* ou la *Prakrĭtĭ* de l'Inde des Kaushikas ou des Kâpeyas, des auteurs du *Sânkhya* et du *Yoga*, d'une philosophie fondée sur la doctrine des deux principes dont l'union compose le système de l'univers; du principe masculin et du principe féminin, qui correspondent au Baal et à l'Omoraka de la cosmogonie chaldéenne, ainsi qu'aux grandes divinités des cités phéniciennes et chananéennes, comme aux déesses de l'Égypte. Ces dieux, ces déesses rentrent, il est vrai, dans les catégories d'un vieux système partiellement incorporé à certaines portions des croyances âryennes, par suite de vieux mélanges dont il est souvent possible d'indiquer les causes déterminantes.

En résumé, si l'on considère l'ensemble du système de mythes qui roule sur les plus vieilles catastrophes de la nature et les plus anciennes migrations de l'espèce humaine, dans le voisinage de son berceau, voici la conclusion qui me semble en résulter. Une *primitive* extension de la race âryenne a eu lieu

du côté de l'*Outtara-Madra*, région hyperboréenne des Madras, Mardes ou Mares, ancêtres de la race médique ou bactrienne, migration que la légende rattache à un changement dans l'état du *climat*, comme à un changement dans *l'état moral* de l'espèce humaine. La branche orientale des Âryas, l'aïeule de la race brâhmanique, semble s'être portée, à son tour, vers l'*Outtara-Kourou*, en suivant le cours des fleuves de la Sérique. Il s'agit ici très-probablement du pays de *Nod* de la tradition biblique, contrée à *l'est* de l'Éden, où se trouvent de vastes *déserts*, proches d'autres régions aptes à la *culture du sol*. Il y a là aussi de *très-vieilles cités*, dont les légendes infiniment curieuses nous ont été conservées par les géographes de la Chine; témoin l'importante monographie sur la cité de Khotan, publiée par M. Abel-Rémusat, et dont M. Stanislas Julien a rectifié les détails dans sa biographie de Hiouen-thsang.

C'est cette primitive expansion de la race ârya des deux côtés de l'Imaüs qui a eu pour résultat probable la retraite d'autres peuples qui occupèrent avant eux ces régions. Parmi eux ont dû se trouver les ancêtres des races finnoises, turques et mongoles qui se sont retirés du côté de l'Oural, du Thian-chan et de l'Altaï d'une part, des deux Tibets de l'autre, d'où leurs parents de race tamoulique ont pénétré dans la plus vieille Inde, qu'ils ont occupée dans la nuit des temps.

La catastrophe à laquelle se rapporte l'ère du

Manthanam doit être absolument distinguée des époques précédentes; c'est l'ère où les Âryas tombent, temporairement, dans l'esclavage des Kâdraveyas, leurs ennemis. Il se peut qu'il s'agisse ici des mêmes événements qui se trouvent racontés dans la Genèse, sous la forme contractée qui lui est propre; quand elle dit de *Cain* qu'il fut expulsé du séjour de ses ancêtres à la suite d'un *meurtre*, c'est-à-dire d'un *sacrifice humain* particulier aux races *agricoles* qui adorent les dieux chthoniens, les pasteurs n'immolant que les produits de leurs troupeaux. La postérité de Cain, qui est celle du *serpent*, bâtit des *villes* dans le pays de Nod et s'y accrut en puissance et en civilisation. Elle paraît avoir été la cause de ces grandes guerres dont il est question dans le récit de la Genèse[1], où il s'agit des *Gägenes* ou des *géants*, comme aussi des races fameuses par leurs conquêtes et leurs violences : conception sémitique d'un antique état de l'humanité qui ne nous offre qu'un maigre extrait d'une primordiale tradition de l'espèce humaine, le tout formulé selon le génie propre de la race des pasteurs sémites.

Tel est le produit *mythique* de la catastrophe du *Manthanam* : *l'homme* et le *monde* en sortent entièrement *renouvelés*, et, selon l'expression mythique, *cuits de nouveau* après avoir été *totalement démembrés*. Les *membres épars* du *dieu*, sous la figure de *l'homme*, et de la *déesse*, sous la figure de la *femme*, furent jetés dans le *chaudron mystique* ou dans le

[1] Chap VI, v. 4.

bassin de l'abîme, pour que cette œuvre de la rénovation des hommes et des choses pût s'accomplir : *membres crus* d'une double victime, qui a besoin d'une *cuisson* pour servir d'aliment aux dieux et aux hommes leurs pontifes, afin d'être *régénérée*, comme aliment des pontifes, dans le corps d'un *nouvel homme*, et comme aliment des dieux, dans le corps d'un *nouvel univers*. Aphrodité, qui naît de *l'écume* des ondes, sort ainsi de l'ébullition, c'est-à-dire de la *cuisson* des éléments, à l'instar de la *Shrî* du mythe indien; celle-ci jaillissant, comme l'autre, de l'Océan qui fermente. *Shrî* signifie celle qui est *cuite*, et ce mot provient de la racine *shrî*, qui veut dire *cuire;* le sens ultérieur de *Shrî* s'applique à tout ce qui est *salutaire* à l'homme, à tout ce qui *embellit* l'univers, à ce qui cause la *prospérité* des hommes et des dieux. Dans cette combinaison d'idées, ce qui est *salutaire* est ce qui est *cuit* ou *symboliquement régénéré*, sortant du chaudron mystique, par opposition de ce qui reste en dehors comme *cru*, comme grossier, matériel, inculte, compris sous le nom de *âmas* dans la langue du Véda, de *ômos* dans l'idiome des religions dionysiaques, c'est-à-dire de ce qui existait du temps où le feu ne brûlait plus sur l'autel des sacrifices, où la libation était perdue pour les hommes et les dieux. Personne n'ignore l'immense famille de mythes spécialement propres aux cultes dionysiaques, et qui se rattachent à des conceptions de ce même ordre d'idées. C'est là une des parties les plus reculées des légendes de la vieille humanité

que nous pouvons particulièrement étudier chez les Âryas, les Grecs, les Celtes, les Germains, etc., etc.

Comme la *nouvelle femme*, emblème du Kosmos ou de l'univers dans la beauté de son ensemble, le *nouvel homme* sort aussi du *Kalasha* ou du *chaudron* de l'Océan, sous figure d'un *Asklépios*, d'un *médecin céleste*, qui guérit les maux de l'homme physique et de l'homme moral. Tel est le *Dhanvan-tari* de la légende indienne, littéralement celui qui *traverse* le *dhanvan*, nom donné à l'espace ou au sol des trois mondes. Il pose le pied partout où il aborde, à la sortie de l'Océan, sur la terre, dans l'atmosphère et dans les cieux. Il tient dans ses mains la coupe de l'ambroisie, le *Soma* qu'envient les dieux anciens et les dieux nouveaux, qui s'en disputent la possession. C'est ainsi que la *grande guerre* des deux races s'enflamme de nouveau au sujet de la possession de la *Shrî* et de celle du *Soma;* et ce n'est que lorsque ce conflit est terminé, lorsqu'il a causé la défaite des dieux du passé, dieux qui appartiennent à un ordre primitif de choses, ce n'est qu'alors seulement que la nouvelle terre et le nouveau ciel prennent leur assiette définitive. Il existait, évidemment, une conception analogue à celle du *manthanam* chez les autochthones de l'Arcadie, par souvenir de laquelle ils se sont appelés du nom bizarre de *Pro-Selénoi,* ou de gens *antérieurs à la lune* [1]; c'est-à-dire d'hommes qui précédèrent le nouveau règlement des temps et du calendrier, qui eut lieu par

[1] *Apollon. Rhod.* IV, v. 264, etc.

l'avénement d'une *nouvelle lune* à la suite d'un *nouveau soleil*, lors de la rénovation des choses à laquelle se rapporte la légende indienne.

5. Du pari des deux sœurs.

La querelle des deux sœurs, qui s'éleva au sujet d'un des produits du manthanam, décida de la sujétion de la race des Âryas, serve temporaire d'une race brune ou noire. Indigènes des régions de l'Afghanistan et du Tokharestan, où la Genèse [1] place les pays de Cousch et de Chavila, sur les rives du Gihon et du Pishon, au double revers de l'Hindoukousch ou du Caucase indien, les Céphènes ou les Éthiopiens orientaux ont dû s'étendre au loin, à la suite de ces révolutions partielles du globe, où ils figurent mythiquement comme la race noire, brunie par le poison du serpent. Civilisateurs d'un monde antique, auquel ils ont enseigné les principes de l'astronomie et de la géométrie pour l'ordonnance des temps et la division de la propriété, auteurs de la primitive agriculture, de la plus vieille technique, de la plus ancienne industrie, du plus vieux commerce, tout semble nous révéler en eux cette postérité du *Cain* de la Genèse, qui est, du reste, le *Kabil* (*Kapila*) de la tradition des musulmans, et probablement aussi d'une vieille colonie de Juifs établie dans l'Afghanistan [2].

Cette race d'hommes paraît s'être étendue d'a-

[1] II, 11-13

[2] Vigne, *A person. narrat. of a visit to Ghazni*, p. 205.

bord en deux directions, du côté de la Sérique, où nous allons la retrouver, et du côté de l'Inde. Aïeux des Shoûdras, ils ont envahi l'Inde centrale jusqu'aux confins du Magadha, et les deux rives de l'Indus jusqu'aux limites du Guzerate. Le *Sindhou-dvîpa* des Brâhmanes, ou le *Hapta heandô* du Zendavesta, paraît avoir été, en son principe, le *Kousha dvîpa*. Les *Matsyâh* qui naviguent sur les grands fleuves de l'Inde se montrent, dans la tradition et la légende indiennes, comme un peuple de savants et d'astronomes, qui *canalise* et *cultive* les bords de la Yamounâ et les rives de la Gangâ [1], comme aussi les contrées de l'Indus, y compris la Pattalêne. C'est lui qui a dû refouler du côté du Décan les races tamouliques comme d'autres races encore parmi lesquelles se trouvaient, probablement, les ancêtres des nègres Océaniens. Ces mêmes Matsyâh (dieux et hommes-poissons) se retrouvent dans le récit de Bérose, sous la figure mythique des *Oannès*, sortant de la mer Érythrée antérieurement aux jours de Xisouthros, et apportant à la Chaldée les principes de la civilisation agricole, industrielle, commerciale, ainsi que ceux de la géométrie et de l'astronomie.

L'activité des Céphènes se signale aussi du côté de l'Outtara-Kourou, où ils ont dû peser sur les ancêtres de la race brâhmanique. Tous les vieux centres de civilisation de ces contrées, ainsi que les routes d'un vieux commerce qui se dirige du côté

[1] Lassen, *Ind. Alt.* vol. I, p. 605 607, 628 631.

de la Chine et atteint jusqu'aux régions septentrionales du Thianchan, doivent appartenir à leur initiative. Leur culture se transmet ainsi, dans la suite des âges, comme un legs antique de peuples adorateurs d'un *dieu des richesses*, dieu qui est le pendant du *Khsaëtha vairyâ* des Âryas de la Bactriane et du Tokharestan, ou de la région de Cousch sur l'Oxus [1]. Il s'agit du *Paulastya* ou du *Kouvéra* de l'Outtara-Kourou et des deux Tibets jusqu'aux limites du *Kâmaroûpa* ou de l'Asam, où l'on adore l'Érôs des marchands et l'épouse de cet Érôs déesse des Hétères ou des Bayadères, dieu et déesse dont le culte se reproduit dans l'oasis du *Kamoul*, au nord-est de la Sérique et à l'entrée du grand désert. C'est ce grand dieu de l'or, compagnon du dieu de l'amour, que les Chinois appellent *Pichamen*, c'est-à-dire *Pishâtschakin*, fils de la mythique *Kapishî*, qui est une des formes de la déesse *Kadroû* comme nous l'avons vu [2]. Les races nomades d'origine turque, mongole et tibétaine paraissent avoir été très-anciennement dressées à cette domination; comme le furent les pasteurs de l'Arabie du côté de la Chaldée et de la Syrie par les Couschites de l'Occident, comme le furent les pasteurs de la Libye par les Céphènes, ancêtres des Phéniciens. Tous ces nomades servirent, dès la plus haute antiquité, de véhicule au commerce des cités de l'Afghanistan, du nord de l'Inde

[1] *Vendidad*, édit. Spiegel, fargard IX, p. 164; fargard XVII, p. 225, note 2; fargard VIII, p. 155, note 1.

[2] Rémusat, *Hist. de Khotan*, p. 37-40.

et de la Sérique, et probablement aussi des cités commerçantes des régions du Ferghana, de la Sogdiane et de la Bactriane.

Sans entrer dans le détail des formes de culte qui se rattachent à un dieu du commerce dans toutes les régions où domina, en principe, le fond de civilisation propre à la race chamitique, je m'appuyerai encore ici sur cette circonstance que les principes mêmes de la plus antique civilisation agricole et scientifique des Chinois se lient aux contrées de la Sérique, dans les traditions *mythologiques* de la Chine. C'est ce qui peut se prouver par les traditions du Chouking et d'autres ouvrages, ainsi que par la primitive astronomie *mythique* des Chinois, et notamment par l'emploi *mythique* du cycle de soixante ans, qui sert de facteur au calcul de la durée des *quatre grands âges* d'un monde primitif; calcul que nous retrouvons chez les Chinois, les Indiens et chez Bérose, en même temps qu'il en existe des traces dans les fragments d'Hésiode et jusque dans l'Edda scandinave[1].

Telle est donc la race de la Kadroû ou de la Kapishî, dont les enfants sont les Éthiopiens de l'Orient, souvenir mythique qui reluit jusque dans la plus vieille tradition des Grecs, et notamment chez Homère. Dans la géographie de l'Iliade, aussi bien que dans celle de l'Odyssée, Hélios se lève

[1] Lepsius, *Chronol. der Aegypter*, p. 181, 224-230; Hesiod. fragm. dans Plutarque, *de Oraculorum defectu*, § 11; Edda, *Grimnismal*, 22-24.

chez les Éthiopiens de l'Orient et se couche chez les Éthiopiens de l'Occident; sorti de la mer d'orient, il rentre dans la mer du couchant[1]. C'est aussi la conception de l'*Ashvamedha brâhmaṇam* du Yadchour-véda, qui se retrouve en tête d'un célèbre Oupanischat, du Vrĭhad âraṇyakam, où le *cheval solaire*, type de Hélios, surgit de la mer d'Orient, lieu de sa naissance, et s'abîme dans la mer d'Occident, lieu de son immolation; mais il en renaît purifié et régénéré pour reparaître avec l'aube du jour naissant. Ce cheval est un holocauste, type du Kosmos renouvelé dans le bassin qui fut la scène du manthanam. Le soleil se lève ainsi dans l'empire de la Kadroû de l'Orient, qui comprend la royaume de Kouvéra, dieu des richesses métalliques dans le domaine des Éthiopiens de l'Orient, je je veux dire le Lahdak, le Baltistan et la Sérique. L'astre du jour se couche également dans l'empire de la Kadroû, mais de la Kadroû de l'Occident, établie sur les côtes de la Gédrosie, de la Caramanie, du golfe persique, le long des rives de la mer Érythrée. C'est le domaine du *Nairrit* du Véda, c'est le royaume de l'abîme, où sont les trésors de perles dans le fond de l'Océan, dont il est fréquemment question dans l'histoire mythique de la vieille cité de *Kousha-sthâlî* du Guzarate, remplacée, plus tard, par celle de *Dvârakâ*, qui fleurit du temps de la

[1] Völker, *Ueber Homer. geogr.* p. 20-24; 87-90, Welker, *Aesch. Trilog.*, p. 36, 37; Æschyle, *Prométhée*, 810-12; Euripid *Phaethon*, fragm.; *Odyssée*, I, v. 22-25.

conquête des *Yâdavah*, vieille race âryenne. Tels sont les deux bouts primitifs du monde des Éthiopiens, dont l'empire se fondait sur l'esclavage des peuples qu'ils exploitaient, et parmi lesquels se trouva une partie des ancêtres de la race des Âryas.

La captivité des Âryas arriva ainsi dans ces régions du nord où dominait le dieu des richesses, où coulaient les fleuves plutoniens qui roulaient l'or et où le soleil prenait son bain d'or en se levant. Cette captivité fut le résultat d'un *pari* entre les deux sœurs; il s'agissait de la *couleur* du cheval solaire : était-il *noir* comme la Kadroû et ses enfants? Était-il *blanc* comme la Vinatâ et sa postérité? Le soleil était-il avec les Âryas ou avec les Éthiopiens? La Vinatâ soutint la couleur blanche et lumineuse de ce noble animal; mais la Kadroû, engageant ses fils à se rouler autour de la queue du cheval, sur le déclin du jour, conduisit sa sœur vers la mer occidentale, afin d'y voir l'animal *de plus près*, à son coucher. La captivité de la race ârya se présente ainsi sous la figure d'un mythe qui se rapporte à la marche du soleil dans le mouvement du jour et de la nuit. Quant au mouvement de cet astre dans les deux moitiés de l'année, il est dit de lui qu'il va au *nord* quand il se rend chez les Hyperboréens de l'Outtara-Kourou, où dominèrent les dieux des Âryas avant leur esclavage, et qu'il y reste durant la première moitié, ou le *grand jour* de l'année; mais qu'il se rend au *midi* dans le royaume des morts et des ténèbres, parmi les races qui parlent le tamoul

et qui occupent le Dékan de l'Inde, région des démons, des magiciens, des cannibales, dieux des peuples antipathiques aux Âryas, et qu'il y reste durant la seconde moitié, ou la *grande nuit* de l'année.

Devenue *Vinatâ*, ou *humiliée*, par suite de son *pari*, la femme ârya, déchue de son rang, fut la *Dâsî*, l'esclave de sa sœur, et ses enfants devinrent *Dâseyâh*, esclaves des enfants de sa sœur. Quand les Âryas prirent leur revanche, comme envahisseurs de l'Inde, ils réduisirent, à leur tour, une portion de la race des *Shoûdrâh*, du peuple brun, aux conditions de la servitude. Ce fut alors que le nom de Shoûdra finit par devenir synonyme de celui de *Dâseya*, épithète appliquée à un vieux peuple de *pêcheurs*, de *canalisateurs*, de *navigateurs* des grands fleuves de l'Inde. Adorateurs des *dieux-poissons*, ils sont les *Matsyâh* dont nous avons parlé.

Voici maintenant la position des Âryâs à l'égard des Céphènes, telle qu'elle ressort de tout un ensemble de faits mythiques et généalogiques. Nous avons déjà observé que les Âryas avaient été civilisés en partie par les Céphènes, avant l'époque de leur captivité. De là ce phénomène, que les confréries civilisatrices de race couschite et chaviléenne sont considérées sous un double point de vue : sous celui de *divinités bienfaisantes* et sous celui de *divinités malfaisantes*, élevées tantôt au rang des puissances célestes, tantôt abaissées au rang des puissances de l'abîme. Une portion des races âryas

d'Europe et d'Asie, celle-là spécialement qui s'était adonnée aux travaux de l'agriculture, avait adopté le culte des dieux chthoniens, les regardant comme des divinités bienfaisantes. Elle se trouvait ainsi en contradiction avec une autre portion de la même race, avec les pasteurs et les guerriers, auteurs de l'affranchissement de la race ârya. Les tribus agricoles immolaient des hommes aux dieux chthoniens, qui réclamaient une victime pour la prospérité des champs et le bonheur des hommes, victime qui devait être une *vierge*, destinée à devenir l'épouse du dieu de l'abîme. Cependant, il y avait aussi parfois l'holocauste d'un *adolescent*, appelé à épouser la *Nâgakanyâ*, la fille des serpents, qui résidait au fond d'un gouffre béant, où l'homme était enseveli vivant, pour que les eaux, servant à la canalisation, continuassent à fertiliser les champs stériles. Les races pastorales et héroïques immolaient, avant tout, les prémices de leurs troupeaux aux dieux supérieurs, en remplacement du sacrifice de l'homme. Il se peut que le meurtre du pasteur Abel par le laboureur Caïn, offre, en principe, une idée analogue à celle du sacrifice humain chez les races agricoles d'un vieux monde, surtout si l'on réfléchit que la querelle s'éleva, entre les deux frères, au sujet d'un holocauste. Quant à la *Vinatâ*, qui descend dans le Hadès, où elle réside comme l'esclave de la *Kâlî*, de la *noire* déesse, c'est-à-dire de la *Perséphoné* sa sœur, elle est une figure de la *Koré*, que le Hadès engloutit vivante et qui se trouve, postérieurement, identi-

fiée avec la Perséphoné, comme reine des morts, aussi longtemps qu'elle n'est pas rendue aux larmes de sa mère.

6. Du mythe grec de Prokné et de Philoméla.

Nous lisons, chez Apollodore[1], l'histoire d'un roi Pandiôn, successeur d'un roi Erichthonios, que l'on dit son père : deux rois du même calibre, deux types sans valeur historique, qui représentent la même figure, le *vieil homme*, puni pour l'excès de son *hybris*, de son outrecuidance, mais sous deux rapports différents. Je cite ici, en passant seulement, le roi Erichthonios, car j'aurai à revenir sur sa parenté avec l'*Arouṇa*, le premier né de la Vinatà dans la légende indienne : c'est l'homme qui naît par suite de l'infraction d'une défense, et, par conséquent, d'une manière *indiscrète*, qui *tombe en naissant*. Il y a deux ou trois Erechtheus ou Erichthonios, comme il y a deux ou trois Cécrops et plusieurs Pandiôn à l'avenant. Comme Erichthonios aux pieds de serpent, Arouṇa a les jambes fracturées en venant au monde. Sa mère, *curieuse* de savoir le contenu de l'œuf qui renfermait son fruit, le brisa avant de le laisser naturellement éclore. Les filles de Cécrops furent également *curieuses* d'approfondir le contenu de la ciste qui leur avait été confiée, et où l'enfant Erichthonios se trouvait en germe. Erichthonios est assis dans un char, en sa qualité d'*Héniochos* ou de *cocher céleste*, et est installé, après sa mort, dans la constellation

[1] Lib. III, chap. xiv, § 8

de ce nom[1], car il ne peut se tenir debout à cause de ses jambes. Arouṇa devient, pour la même cause et au même temps, le *cocher* du char du dieu du jour : l'identité est parfaite.

Père de deux vierges néfastes, femmes d'un même époux à titres différents, car l'une est son *épouse* et l'autre sa *concubine*, le roi *Pandiôn* a pâli dans sa signification originelle; nous allons le retrouver plus tard mieux caractérisé dans le rôle de son pendant, le *Pandareos* de la fable lydienne. Quant au *vrai* Pandiôn, il reparaît, en son type primitif, tout entier dans la personne de son prétendu gendre, le *roi Téreus*, l'époux des deux sœurs; car toutes ces généalogies, comme toutes ces filiations sont apocryphes. Téreus est le fils d'*Arès* et le *gardien de l'abîme*, ce que son nom indique; Arès, son père, fut, en son principe, un *dieu souterrain*[2], dieu de la mort et de l'abîme, ou un Hadès sévère. Lâché de sa prison, il paraît comme dieu des ouragans, agitant les airs, et comme dieu des batailles, saccageant la terre. Térée, cette figure de l'homme outrecuidant, de l'homme coupable, est devenu un roi des Thraces, originaire de la Daulide, province de la Phocide. Volant au secours du roi Pandiôn, assiégé dans l'Attique par le roi des Thébains, et gagnant ainsi l'affection de son futur beau-père, il épouse *Prokné*, le pendant de la Kadroû de la lé-

[1] Eratosthen. *Catasterism.*, ch. XIII.
[2] *Ilias*, V, 385-391

gende indienne, et déshonore *Philoméla*, sa sœur, qui est la Vinatâ de la même légende.

Qu'il y ait eu des luttes locales entre les tribus pélasgiques de la vieille Attique des autochthones; que ces tribus aient été les colons d'une vieille Béotie, d'une primitive Attique béotienne; qu'il y ait eu des guerres entre les races agricoles de cette vieille Attique et les races agricoles d'une nouvelle Thèbes cadméenne, colons nouveaux, quoique parents primitifs de la vieille colonie pélasgique, je parle de celle qui émigra dans l'Attique, sol où elle prit une nouvelle croissance; qu'une vieille tribu des Thraces de la Phocide ait joué un rôle important en instituant le culte des Muses, et un autre rôle temporaire en faisant retentir le clairon guerrier dans la Béotie et l'Attique, j'en ai la conviction intime. Mais pour ce qui est du roi Térée, en sa qualité de sauveur et de protecteur du roi Pandiôn, contre les agressions du roi Labdacus, tout cela est une combinaison des logographes, appuyée du dire des poëtes tragiques, pour les besoins de la scène. La véritable histoire du *vrai* roi Térée, c'est le *mythe* dans lequel il joue un rôle; il y figure comme le type d'un vieil état de l'espèce humaine, antérieur à l'existence d'un peuple pélasge.

Il faut toutefois que le mythe originel, celui dont l'histoire de Térée n'est qu'un lambeau, ait renfermé la circonstance d'une *guerre*, qui a reçu une application *locale* dans l'histoire apocryphe du *roi* Térée. Le symbole de cette guerre fut l'*esclavage* d'une des

deux sœurs qui joue le rôle proéminent dans la fable même. Défiguré et affaibli par la tradition de l'Attique, nous le verrons remis à son rang dans la même fable sur le sol de l'Asie Mineure. L'analogie qui se remarque entre les mythes de tous les membres dispersés de la grande famille des peuples âryas nous force d'admettre la préexistence de ces mythes dans des localités voisines de leur berceau, de sorte qu'ils ont suivi les peuples dans leurs migrations. Projetant leurs racines dans d'autres climats, au milieu de circonstances nouvelles et dans le voisinage de nouveaux peuples, ces mythes ont reverdi une seconde fois, s'épanouissant en une forêt touffue de légendes. Le Térée, fils d'Arès, c'est-à-dire du dieu de la mort comme dieu de la guerre, le Térée qui épouse une des deux sœurs et fait violence à l'autre, est une figure antique et primitive; le Térée, roi des Thraces, qui vient au secours du roi de l'Attique, est une des mille expressions de circonstances locales.

Térée a épousé Prokné, qui lui donne un fils du nom d'*Itys*, mot significatif qui a le sens de la *circonférence de la roue d'un char*, en général d'une *courbe*, de ce qui rentre en soi, se replie sur soi-même. Périssant comme enfant, il semble correspondre par son idée à l'enfant Arouṇa ou à l'enfant Erichthonios, qui viennent au monde imparfaits, *recourbés* par les jambes, ne pouvant marcher, et qui pour cela sont transportés aux cieux comme *Hénioches*, conducteurs du char solaire ou d'une constellation de ce nom. C'est ainsi qu'ils se trouvent avec la *cir-*

conférence de la roue d'un char, au lever comme au coucher du soleil, ou de la constellation de l'Héniochos.

Las de sa première femme, qui lui a donné un fils, Térée la *cache* dans la solitude des champs, la *renfermant* dans le silence de la demeure chthonienne ou souterraine. Il la dit *morte*, ce qui peut s'entendre dans un double sens : ou dans le sens de la Kadròû, de la Perséphoné, qui règne dans la nuit du tombeau, ou dans le sens de la Vinatâ, de la Koré, qui est victime et esclave, et dont le personnage finit par se confondre mythiquement avec celui de sa sœur. Après ce haut fait, Térée retourne à Athènes, où il séduit et déshonore Philoméla, la sœur de sa femme. Ne l'épousant pas, ne l'élevant pas au rang de femme légitime, ce déshonneur est un signe de l'*esclavage* dans lequel elle tombe. Pour l'empêcher de divulguer le mystère de son opprobre, Térée lui coupa la langue. Comme Vinatâ, qui révèle son histoire au puîné de ses fils, de vive voix, il est vrai, et sans la circonstance de la langue coupée, Philoméla révèle la sienne, en la brodant sur le *peplos* ou le vêtement sacré de la déesse du jour, vêtement qu'elle envoie à Prokné, à peine sortie de sa retraite. Les deux sœurs se réunissent dans l'acte d'une commune vengeance. S'emparant de l'enfant Itys pour le *démembrer*, elles le jettent dans le chaudron mystique où cuisent les membres de tant d'adolescents, de tant de vieillards de la légende grecque et indienne, chaudron dont nous avons parlé au sujet du manthanam.

Itys est donc cuit et offert comme holocauste à son père, qui mange son fils à l'instar de Kronos et ne l'apprend que lorsque le crime est consommé. Comme le sens intime de tout sacrifice sanglant consiste dans l'identification mystique du sacrificateur et de la victime, celle-ci passe tout entière dans le corps du sacrificateur. Le *renouvelant* en corps et en âme, elle expie pour lui et en lui; le purifiant et le régénérant par sa mort, elle fait de lui un nouvel homme. Térée mange son fils, en ignorant ce qu'il fait; c'est ainsi que Shoukra mange *Katscha* (*le lié*), son disciple, d'après une légende du *Mahâbhâratam,* les démons lui ayant offert un holocauste dont il ignorait le contenu, et qu'il apprit à connaître seulement lorsque la voix de la victime ressuscitée se fit entendre dans son corps[1]. Dans les deux cas, c'est un conte inventé pour adoucir l'horreur de l'acte en soi, en tant qu'il est volontaire. On retrouve ce conte d'un repas à la façon de Tantale ou de Thyeste dans l'histoire d'Harpagus, qu'Astyage invite à un holocauste où il lui fait servir les membres cuits de son fils, et ne lui révèle la vérité qu'après la consommation de l'acte[2]. Qu'il me soit permis de faire, à cet égard, une courte digression, car elle rentre dans mon sujet par une nouvelle porte.

Astyage le Mède porte le nom caractéristique de la *dynastie des dragons*, c'est-à-dire de celle des Céphènes

[1] Vol. I. *Âdiparva, Sambhava parvaṇi Yayâty-upakhyâne,* 76 adhyâyah, p. 117, 118, etc.

[2] Hérodote, ch. CXVIII, CXIX.

ou des Éthiopiens orientaux de l'Afghanistan, qui ont régné dans la Médie avant l'invasion de la race âryenne des Mèdes, Mares ou Mardes. Astyage est, de son vrai nom patronymique, le *Azi-dahaka* des livres zends, le *dragon brûlant*, monstre qui reçoit des victimes humaines, qui se repaît de la chair des enfants et des adolescents. Type de la primitive royauté des Céphènes, de la race brune, adoratrice des dieux chthoniens, il est le *Ahi-dahaka* des hymnes du Véda. Je me réfère, pour ce qui le concerne, aux admirables travaux de MM. Burnouf, Roth et Kuhn. Symbole parlant, étendard de la race des Céphènes, nous le trouvons partout en contact, partout en guerre ouverte avec les dieux, les rois, les héros de la race des Âryas. Il est évident qu'une dynastie de *rois dragons* a subsisté dans l'Afghanistan comme dans la Médie, même après l'invasion de la primitive race ârya. Descendu de l'*Outtara-Madra*, région hyperboréenne où fut son berceau, de la Sogdiane et de la Bactriane, le peuple des Mardes, Mares ou Mèdes s'est divisé en plusieurs branches. Une d'elles, celle des *Madras*, a joué un très-grand rôle dans l'Inde antique[1], où elle s'est fondue, en partie du moins, en un seul corps de nation avec les Céphènes, partiellement, mais non pas totalement subjugués. C'est ainsi que, dans la vieille At-

[1] Lassen, *Comment. geogr atque hist. de Pentapotam. Indica*, p. 63, etc.; *Vrihadâranyakam*, adhy. III, brâhm. 3; *ibid.* brâhm. 7; Lassen, *Zeitschr. fur die Kunde des Morgenl.*, vol. III; *Beitrage zur Kunde*, *etc.*, p. 212-214

tique, les Ioniens cavaliers et la race des Autochthones aux pieds de serpent ont fini par former un seul corps de peuple.

Voici ce qui en est ultérieurement résulté : une hostilité constante, que nous pouvons étudier dans l'Inde, la Perse et la Médie tout ensemble; hostilité qui éclate entre les races guerrières et héroïques issues de l'*Outtara-Madra*, d'où sortent les Madras, Mardes, Mares, Mèdes, et les races guerrières et héroïques issues de l'*Outtara-Kourou*, autre région hyperboréenne, voisine de la première et d'où descendirent les *Kourous*, les Kauravas de l'Inde. L'homonyme de ceux-ci se retrouve dans le nom du Perse *Kyros*, l'ennemi de la dynastie des Mèdes et qui doit être, selon toute probalité, issu de la région intermédiaire entre l'Outtara-Madra et l'Outtara-Kourou, où sont le Kokan et le Ferghana; là a dû être le pays de ses aïeux. Ceci nous conduit à un fait important de l'historiographie *mythique* d'un vieux monde âryen et européen

Dans tout ce vieux monde, il n'existe pas de faits historiques qui nous aient été transmis d'une façon nette et simple; rien n'y rappelle l'espèce de chronologie et de généalogie des Chinois, des Chaldéens, des Phéniciens, des Égyptiens ni des Hébreux. Partout les faits historiques se trouvent englobés sous la forme d'un *emblème*, et couverts d'un *vêtement*. Absorbé dans le mythe stéréotypé, le fait historique est ainsi confié à la mémoire des bardes. Nous en avons un exemple dans le mythe de *Trita* (*Féridoun*),

des Âryas de l'Inde et de l'Afghanistan, dieu et héros qui provoque le Ahi-dahaka, le Azi-dahak, l'Astyage (l'Ajtahag, comme disent les Arméniens), le Zohak ou le chef des *Mares*, comme s'expriment les musulmans : tel est le *corps du mythe*, qui sert d'enveloppe à une série d'événements symbolisés sous cette figure; manière de perpétuer la tradition d'un monde antique, en le reproduisant dans les événements d'un monde nouveau, que nous trouvons appliquée à l'histoire de la *naissance* de Cyrus, ainsi qu'à celle de son *enfance* et du *sort* qu'Astyage lui réserve. Cela saute aux yeux par la comparaison de tous les éléments du récit de la légende avec celui de tous les éléments du prétendu fait historique.

Pour en revenir au repas du Thrace Térée, en tout semblable à celui du Mède Harpagus, il se reproduit encore dans le repas que Tantale offre aux dieux avec le corps de Pélops, son fils; or ce même Tantale va bientôt paraître dans l'entourage d'un des principaux personnages de notre légende, telle qu'elle se reproduit dans l'Asie Mineure. C'est aussi un festin de même nature que celui auquel Lycaon invite les dieux, en plaçant la chair d'un de ses enfants sur la table du sacrifice. A cette occasion, le grand dieu, maître du ciel, se présenta sous le costume d'un *charpentier* et parut armé de la *hache*, symbole de son métier, abattant l'autel et renversant la table du sacrifice, absolument comme le fait *Roudra* dans le *Dakscha-yadschna* de la mythologie indienne. Nous voici encore rentrés dans le domaine de Térée qui

poursuit de la *hache*, instrument du sacrifice, les deux sœurs coupables. Déjà il va les atteindre dans la Daulide, où elles se sont réfugiées au milieu des bois, quand, la *grâce et la pitié divines* se manifestant tout ensemble, les dieux transforment Térée et ses deux femmes en autant d'oiseaux d espèces différentes.

Nous tombons ici, de nouveau, en pleine Inde, au milieu d'une épisode du *Mahâbhâratam*, qui redit à sa façon cette légende, dont le fond nous a été révélé par les histoires de Zohak et de Féridoun, d'Astyage et d'Harpagus, de Térée, de Tantale, de Lycaon, j'ajouterai d'Atrée et de Thyeste ou de la famille des Tantalides. Édité par M. Holzmann, le récit de cet épisode, en tant qu'il nous intéresse ici, se trouve dans le commencement de sa publication [1]. Nous le retrouvons dans les hymnes du Véda, où Tvaschtar, devenu le vassal d'Indra, de dieu libre qu'il était, comme Héphæstos, devenu vassal de Zeus, est forcé d'abattre les trois têtes de son fils *Trishiras*. Le mythe se lit, en son entier, dans le Yadschourvéda, édité par Weber; il se trouve en extraits dans le *Vâdschasancya Sanhitæ Specimen* [2].

Indra est, en scène, l'image parfaite du Zeus olympien. De même que celui-ci prend la place d'un *Tritôn* plus vieux que lui, d'un *Tritôn* qui est le père d'une primitive *Tritogeneia*, Indra usurpe le rôle du *Trita* (*Feridoun*), d'un dieu qui l'a précédé de longtemps, qui lui est de beaucoup antérieur dans

[1] *Indra-Vidschayam*, Karlsruhe, 1841, p. 1-7.
[2] Fascicul. II, p. 15-20.

le système des dieux guerriers, chefs des Âryas. Trita combat le dragon comme Zeus combat le *Typhaôn* : c'est, trait pour trait, la même histoire. A son tour, Indra lutte contre le monstre à trois têtes, le *Tri-shiras*, épithète par laquelle on désigne l'empire que le dragon exerce sur les trois mondes. Mais ce Tri-shira est le fils du *dieu des arts* dans les hymnes du Véda, l'enfant du *Klyto-technès*, du *Technitès*, de l'*Héphæstos* des Grecs; le rejeton du *Tvaschtar* des Âryas, du grand ouvrier des mondes, de celui qui paraît sous la figure du *charpentier*, de celui qui a pour emblème la hache des sacrifices, et qui rapelle le *Labrandys* des Cariens : comme le primitif *pontife* de ce dieu fut le *charpentier des bois*, le dieu revêt lui-même le costume de son pontife, dont il adopte les insignes. Indra, qui a abattu le monstre à trois têtes, recule devant son œuvre; il lui a reconnu un caractère sacerdotal, et il redoute de le *décapiter* : c'est alors qu'un *charpentier* sort de l'épaisseur des bois, portant la hache sur l'épaule, instrument profane qui lui sert à abattre les arbres de la forêt, instrument sacré quand il s'agit d'immoler un homme ou une victime. En effet, la charge de l'antique charpentier, du *Tvaschtar*, ou, comme on l'appelle encore, du *Taschtar*, *Takscha*, *Takschaka*, est des plus multiples. Dépouillant l'arbre de son écorce, il en fait un vêtement pour les sages et les philosophes, les hommes *silencieux* ou les *Mounis* des bois; dépouillant la peau de la victime, il en fait un vêtement pour les pontifes de l'autel, pour les *Rischis*

des bois; plaçant sur la peau les vases sacrées et les ustensiles des sacrifices, il purifie le sol où cette peau est ainsi étendue. Elle sert aussi à couvrir les époux dans les bois, car elle leur forme une couche nuptiale, et elle leur est une vraie égide, un bouclier contre les démons et les rôdeurs de nuit. En dépit de ses fonctions primitivement sacrées, le Takscha appartient à la religion originelle du dragon; les volcans lui constituent une forge, il est le serviteur de ce triple serpent qui envahit le ciel et la terre et enveloppe l'atmosphère. Le pays de *Takschashila*, de la *roche du serpent* ou de l'*artiste*, ce pays, qui est le *Taxila* des Grecs, a reçu son nom du serpent Takschaka et d'une race de pontifes chthoniens qui y instituèrent les sacrifices. Les colonies commerciales de cette région de Taxila furent, de toute antiquité, en rapport avec les cités de l'Outtara-Kourou ou de la Sérique, où nous rencontrons un sacerdoce de même nature [1].

Tvaschtar, avons-nous dit, ou le dieu ouvrier des mondes, le père du Trishiras, du dragon à la triple tête, devint le *sujet* d'Indra, comme Hèphæstos le devint du Zeus olympien. Indra emploie son esclave à lui forger la foudre pour *décapiter* le dragon, car la *foudre* ou le *Vadschra* est aussi le nom du couteau du sacrifice [2]. Zeus se sert également de l'autre es-

[1] Rémusat, *Khotan*, p. 37, 38; Stan. Julien, *Hiouen-thsang*, p. 382; Humboldt, *Asie centrale*, vol. II; Stan. Julien, *Éclaircissements*, etc., p. 456, 457.

[2] *Rïgveda*, ed. Rosen, lib. I, adhyâya IV, cp. x, hymne 2, shl. 7,

clave pour clouer Prométhée à son rocher. Dans le Loki de la mythologie scandinave, qui est aussi un dieu industriel et volcanique; dans le Zohak ou Azdahak, envisagé comme fils de Tvaschtar; dans le Prométhée, tous punis de la même façon, il y a fusion évidente de deux antiques divinités, hostiles aux dieux nouveaux. Le dragon céphène s'est uni chez eux à l'ouvrier, au charpentier, comme au forgeron ârya d'une époque primitive, où les Âryas allaient encore à l'école des Céphènes. De là ce caractère attribué à Prométhée, qui est *rusé comme le serpent, inventeur des arts,* qui est *poikiloboulos*[1], pareil au *Peshas-kârî* du Véda, à l'auteur de la diversité des formes et des figures, du *Vishva-roûpa.* Le même dieu est à la fois puni par son esclavage, et puni encore dans la personne de son fils, qu'il est forcé de décapiter ou de clouer au rocher, en instrument servile du dieu qui lui commande.

Dans le récit de l'épopée indienne, le dieu nouveau oblige le charpentier à abattre les *trois têtes* du dragon prosterné à ses pieds. Forcé d'obéir, quoique à son corps défendant, l'ouvrier prend sa hache pour accomplir le sacrifice. De ces trois têtes sortent aussitôt *trois espèces d'oiseaux*, comme dans le mythe de Térée, au moment où celui-ci lève la hache contre les deux femmes, et qu'au même instant tous sont également métamorphosés en *trois espèces d'oi-*

10, p. 103, 104; *ibid.* cp. XI, hymne 4, p. 122; adhyâya V, cp. XIII, hymne 7, sl. 14, p. 159, etc.

[1] Hesiod. *Theogon.* v. 521.

seaux, par suite de la pitié que les dieux ressentent de leurs infortunes.

La scène de ce massacre, ou plutôt de cette immolation, a lieu dans les bois, dans l'Inde comme dans la Daulide; or le charpentier est, comme nous l'avons dit, le pontife des bois dans les croyances indiennes. *Les oiseaux sont les âmes* qui s'envolent immortelles du corps de la victime. De même que les pasteurs ont substitué une bête de leur troupeau à la victime humaine, de même les chasseurs des bois ont offert des bêtes fauves et les oiseleurs des oiseaux de différents genres. Sauf les tribus agricoles, qui ont adopté les cultes des Céphènes, tout en les modifiant, les autres tribus de la race ârya ont repoussé ces rites odieux de la race civilisatrice, qui versait le sang humain sur l'autel, et il leur est resté une terreur sacrée au sujet de ces holocaustes. C'est là un de leurs *grands mystères*. Il se révèle par la *tête* du forgeron Mimir dans la religion des Scandinaves, du barde Orphée dans celle des Thraces, de l'hymnode *Dadhyach* dans celle du Véda; *tête* que le Takschaka ou le charpentier sacrificateur *voile et emporte*, tête à consulter comme un *oracle*, mais dont il faut *soigneusement cacher la vue*, comme la tête de la *Méduse;* car elle glace le sang dans les veines de l'homme curieux et de l'homme profane, de celui qui la contemple sans droit et sans précaution. Le *nom* de cette face terrible retentit dans le *apîtschyam nâma* des hymnes du Véda, c'est-à-dire dans le *nom* soigneusement à *détourner* de l'ouïe, à *écarter* de la vue

des hommes, à dire tout bas dans les ténèbres et le mystère[1]. Il est identique au *Palladion* des Grecs et des Troyens, objet plein d'effroi, quoiqu'il protége les cités, mais qui n'en fait pas moins reculer d'épouvante les ennemis et les profanes; car c'est à ce Palladion qu'est attachée une *Até* formidable, compagne inséparable d'une *divinité protectrice*. On dirait une *analogie* de cette conception dans la *malédiction* de Dieu qui pèse sur Caïn à cause de son meurtre, et dans la *protection* accordée par Dieu à Cain, pour que le meurtrier ne périsse pas lui-même par la main de l'homme et qu'il reste sous le poids unique de la vengeance divine[2].

7. Du mythe asiatique d'Aédôn et de Chelidônis.

Pour bien saisir la fable de Térée changé en oiseau comme ses femmes, il faut l'étudier sous toutes ses formes et la suivre dans l'Asie Mineure, sa patrie originelle, où nous la retrouvons sur le sol de la Lydie, dans le pays de Tantale. Mis dans l'ombre à Athènes, où l'*esclavage* de l'une des deux sœurs n'est indiqué que par son *déshonneur*, le *pari* avec sa conséquence, qui fut l'esclavage de l'une des sœurs, reparaît dans la Lydie, en sa signification originelle.

Pandareos est dans la Lydie ce que *Pandiôn* fut à Athènes : père des deux filles dont il fut, très-probablement, l'époux mythique dans son principe

[1] Benfey, *Sâmaveda*, *glossar.*, p. 11, v *Apitschya.*
[2] *Genèse*, IV, 9-15, 24.

même. Le pivot du mythe qui est le roi Térée dans la fable de l'Attique, repose dans la Lydie sur un tout autre personnage, personnage qui y est, cependant, comme Térée, l'homme à la *hache*, le *charpentier Polytechnos ;* c'est la même histoire sous une autre forme. Que Pandiôn soit l'équivalent de Térée, que Pandareos le soit de Polytechnos, c'est ce qui semble résulter de leurs noms mêmes. Beaucoup de noms propres, de noms de peuples et de lieux se forment, dans l'Asie Mineure, avec le mot *dar*, dont les synonymes se rattachent à la racine *drî*, qui signifie *déchirer, démembrer* en sanscrit; *darati, il déchire, il rompt, il brise. Déris* est le *combat*, la *dispute* en grec ; on dit *dartos* pour indiquer l'action *d'écorcher* un animal, d'*enlever la peau de la victime*, ce qui est une des fonctions des bouchers sacrés qui figurent parmi les plus vieux pontifes de l'antiquité. Des noms de rochers, de cavernes, déchirements de la montagne, de précipices, d'écorchures à la peau, d'éruptions à l'épiderme, de *dartres*, des noms de vêtements délabrés, de haillons, ainsi que le nom de l'*indigence*, signalée comme une *déchirure* de l'homme social, sont tous formés avec le radical *drî;* il en est de même du nom de peuples habitants des régions montagneuses, comme les *Dardes* ou *Darad* de l'Afghanistan. *Pandareos*, ou l'*homme qui déchire le tout*, a dû porter ce nom par suite de l'*hybris* dont on l'accuse, de son outrecuidance, de l'impiété avouée de celui qui joue un rôle mythique, mais important, dans les fastes de l'Asie Mineure; son *audace* est la

vraie cause de sa perte et de celle de ses deux filles.

Quant à l'autre nom, à celui de *Pandiôn*, il vient de la racine *diô*, qui, à l'actif, signifie *persécuter*, au passif *être persécuté; chasser* et *être chassé*. Tels sont les caractères d'une tyrannie, d'un effroi et d'un déchirement, qui rappellent le personnage de Térée. Des mots ayant le sens *d'effroi* ou de *terreur* se forment également avec la racine *drî* en sanscrit.

Pandareos comme Pandiôn paraissent ainsi se rapporter à l'homme *déchiré* et *déchirant*, en proie à *la terreur*, saisi du spectacle des déchirements du monde, et victime des déchirements de sa propre nature. Les personnages mythiques de cette trempe, abondant dans les fables de l'antiquité, se rapportent aux audacieux de la souche des Atlas, des Ménoitios, des Prométhée, aux impudents de l'ordre des Sisyphe, des Ixiôn, des Tantale, qui s'attirent le courroux des dieux, comme Pandareos, comme Pandiôn, comme leur postérité · thème mythique de l'homme qui ayant voulu se faire Dieu a été précipité dans l'abîme, tombant du sommet de sa puissance. Ami de Tantale, Pandareos est à la fois son compagnon et son complice; on attribue à l'un des méfaits qui sont également imputés à l'autre; c'est ce que nous enseignent les scholiastes de Pindare[1] et de l'Odyssée[2], Pausanias[3] et Antoninus Liberalis[4].

[1] *Olymp.* I, 90.

[2] XIX, 518.

[3] X. 3.

[4] Cap. XXXVI.

Il est encore question de Pandareos dans deux passages importants de l'Odyssée[1].

Chez Antoninus Liberalis[2], Pandareos est un *laboureur* et, comme son histoire le prouve, de la race hardie des *Gagenes* ou des *Autochthones*, pendants des Aloïdes. La Prokné du récit d'Apollodore est devenue l'*Aédôn*, et sa Philoméla la *Chelidônis* de celui d'Antoninus. *Polytechnos,* qui est le charpentier et l'homme de la hache, épousant Aédôn, vit d'abord heureux dans sa société. Nulle dispute ne s'élève entre les époux, qui adorent les grands dieux du ciel et de la terre; mais enivrés de leur *âge d'or,* insolents de leur amour et de leur félicité, l'orgueil les entraîne. Ils osent s'élever au-dessus des grands dieux; ils osent soutenir que Zeus et Héré ne sont rien en comparaison de leur bonheur, que leur félicité sans rivale éclipse celle des souverains du ciel et de la terre. La déesse, jouant le rôle de la Kadroù du mythe indien, le rôle d'une Érinnys, d'une furie de l'enfer, envoie Éris, messagère de la Discorde, parmi ces époux naguère si heureux. En ce temps, Polytechnos était occupé à la confection de la *roue d'un char,* travail presque achevé, qui a une signification mythique et rappelle le sens du nom *Itys*, dont nous avons parlé plus haut. La roue dont il s'agit rappelle aussi le rôle spécial que joue le *tschakram* ou la roue du char du soleil dans les hymnes du Véda. C'est une arme terrible pour les

[1] XIX, 518; XX, 66.

[2] Cap XI.

orgueilleux qui veulent s'en emparer sans la permission des dieux, Phaëthons victimes de leurs prétentions; mais c'est une arme bienfaisante pour les *favoris des dieux* qui la reçoivent des dieux eux-mêmes. Koutsa triomphe ainsi de ses ennemis, quand Indra, le retirant du puits de l'abîme, le place à côté de lui sur son char céleste [1].

Aédôn travaillait, de son côté, à tisser un *péplos* également mythique, comme celui sur lequel Philoméla broda son histoire, et, à son tour, elle avait presque achevé son travail. Ce péplos, c'est le *vasanam* dont il est question dans les hymnes du Véda, vêtement de la nature que brodent et que tissent les Aurores, et dont le ciel et la terre se couvrent, au moment où les Âryas leur offrent des holocaustes dès avant la naissance du jour. Les dieux de l'autel, Agnis et Soma, pénétrant dans le ciel et occupant la terre par la lumière et la sève humide qu'ils répandent, s'en enveloppent les premiers, revêtant ainsi les figures du ciel et de la terre.

Le travail des deux époux a donc une signification cosmique dont se glorifient ces orgueilleux, ces sacrificateurs *d'avant* l'aube du jour, qui s'imaginent être eux-mêmes les auteurs des dieux et du système des mondes, au lieu de se contenter de reconnaître les œuvres divines, en se bornant à les accompagner de l'effusion de leurs hymnes. Chacun d'eux était presque au bout de son œuvre quand *l'ambi-*

[1] *Rig.*, edit. Muller, vol. II, aschtaka 2, adhyâya IV, varga XVI, shl. 5, p. 339; *ibid.* varga, 18, shl. 4, p. 344, etc

tion se mit de la partie, chacun voulant avoir achevé son travail avant l'autre. La discorde s'enflamma, et, leur humeur s'aigrissant, ils proposèrent l'équivalent *du pari* que Kadroû proposa à la Vinatâ. Le premier qui aurait achevé son œuvre, et qui aurait ainsi gagné le pari, se ferait fort de donner *une esclave* à l'autre. La *couleur du cheval solaire*, sujet de la dispute entamée aux deux crépuscules du matin et du soir dans la légende indienne, offre, du reste, le pendant de la conception cosmique de la *roue* du charron et de la *broderie* de la ménagère.

En véritable Kadroû, Aédôn a la première achevé son œuvre et gagné le pari par l'assistance de la *noire* déesse, messagère de la Discorde; Polytechnos accomplit aussitôt un acte d'abominable vengeance. Il va trouver Pandareos et lui *ment* comme Térée avait menti à Philoméla. De même que Térée s'était emparé de Philoméla en lui annonçant la mort de sa sœur, Polytechnos prétexte une commission de la part de sa femme pour lui amener Chelidônis. Arrivé dans l'épaisseur des bois, il la viole, la dépouille de ses vêtements, la couvre des vêtements de l'esclave, — les vêtements du Hadès, les haillons de l'indigence, — lui rasant la tête comme à une esclave, et la menaçant de mort si elle trahit le mystère. L'ayant ainsi rendue méconnaissable, il la donne à sa sœur, qui abuse de son esclave d'une façon impitoyable, comme Kadroû de Vinatâ; mais ayant entendu un jour ses gémissements et surpris le secret de son origine,

les deux sœurs complotent leur vengeance. Elles dépècent l'enfant Itys, le jettent dans un chaudron, l'y cuisent et le donnent à manger à son père. Polytechnos poursuit les deux femmes de la hache, jusque dans la demeure de leur père, où la pitié des dieux les change tous ensemble en oiseaux, Pandareos, Polytechnos, les deux sœurs, comme tous les membres de la famille. Les oiseaux reviennent, du reste, dans le mythe de la Vinatâ, dont les deux fils sont *aṇḍa-dschau*, nés de l'œuf.

La même fable subit une troisième métamorphose à Thèbes, avec des circonstances qui ont trait à des rapports mythiques avec d'autres personnages de la la légende lydienne. L'Odyssée[1] fait de *Zéthos* l'époux d'Aédôn, qui est la fille de Pandareos. Comme *Zélos*, le mot *Zéthos* dérive de la racine *Zeô*, *bouillir l'eau*, ou *cuire la viande dans un chaudron*[2]. Tout ce qui *bout* de colère, tout ce qui *cuit* par suite de l'ardeur d'un feu interne, tout ce qui *bout* comme chair ou comme boisson de l'holocauste, compose une famille de mots parmi lesquels on distingue celui de Zéthos. Que l'on se souvienne, à cet égard, de la cuisson de l'enfant *Itylos*, fils de Zéthos, que sa mère déchire dans un accès de rage[3]. Il est vrai que la légende de Thèbes se tait sur le repas de Zéthos; mais son nom parle.

[1] XIX, 518.

[2] Benfey, *Griech. Wurzell.*, vol. I, p. 680-682

[3] Schol. *Odyss.* XIX, v. 523, Pausanias, IX, cap. v.

8. De l'œuf d'où sort la postérité de la Kadroû, ainsi que de celui d'où sort celle de la Vinatâ.

L'allégorie des enfants de la lumière, comme fils de la déesse du jour, et des enfants des ténèbres, comme fils de la déesse de la nuit, saute aux yeux, et nous place sur le sol du monde physique. Nous n'en sortons pas plus par la captivité des fils de la lumière et de la déesse du jour, qui tombent, sur le déclin du jour, dans la puissance des enfants des ténèbres et de leur mère, la brune nuit. Mais les fils du jour et leur mère sont, en même temps, le type d'une race lumineuse, celle des pasteurs âryas, qui suivent le culte des puissances lumineuses d'un monde supérieur et vont les joindre à leur mort. Tels furent, non-seulement les pasteurs âryas, mais aussi les guerriers chevaleresques, leurs descendants, après l'abandon de la primitive vie de chasse. De même, les fils de la nuit et leur mère sont le type d'une race ténébreuse, celle des agriculteurs céphènes, qui suivent le culte des puissances ténébreuses d'un monde inférieur et vont les joindre à leur mort. Tels furent les agriculteurs et les artisans de souche chamitique, et spécialement les Couschites, Céphènes ou Éthiopiens. Issus d'une race qui a eu les prémices des arts et des sciences dans un monde primitif, initiant à ses connaissances les autres familles de l'espèce humaine, du moins celles de leur voisinage, et leur enseignant les industries agricoles, les arts et les

sciences, ils furent la cause d'un primitif conflit et mélange de religions parmi leurs disciples, d'où naquit une sorte d'antique syncrétisme. Il y eut, d'une part, chez les mêmes hommes, une adoration des dieux chthoniens (des puissances du Hadès), qui sont les protecteurs de la culture des champs et de la culture de la vigne, provoquée par la chaleur du sol et le feu volcanique dans les régions des rochers de l'Asie centrale; d'autre part, l'adoration des dieux d'un ordre céleste, pasteurs des peuples et qui sont les dieux de leurs pères. De là provint la déchéance de cette portion de la race ârya qui se livrait au culte de ces dieux étrangers, déchéance des plus marquées aux yeux des pasteurs âryas et des guerriers héroïques, purs soutiens des dieux des Âryas, traitant de *Dasyous* et, plus tard, de *Vrâtyas* tous ceux qui se trouvaient ainsi dans le cas d'une déchéance partielle.

Mais à part l'allégorie physique et l'application de cette allégorie à deux races d'hommes, adorant deux races de dieux, il existe un point *culminant* dans le mythe même, un *centre* qui se rattache aux *grands mystères* de la primitive espèce humaine, aux *arcana* de l'humanité tout entière, aux mystères de la *gouhâ* ou du *goûḍham* dont il est fréquemment question dans les hymnes du Véda, et qui correspond à l'*adyton* ou au sanctuaire le plus intime de la religion des Grecs, littéralement au *Keuthos* ou au *Keuthmôn*, dont le nom est identique au sanscrit *goûḍham*. Le dieu *caché* dans les *arcana* de l'*origine*

de l'espèce humaine, comme dans l'événement *tragique* de sa primitive déchéance, y réside, et c'est là ce qui constitue, pour les races des Âryas, le grand mystère du Hadès, ou du monde chthonien, dont le *gardien* est le *Keuth-ônymos* des Grecs. Les grands dieux du culte de la race pure, Agnis et Soma, Héphæstos et Dionysos s'y trouvent simultanément *ravis* au monde, *engloutis* devant tous les regards, *cachés* dans les ténèbres par la faute des hommes, jusqu'au temps où les chefs des Âryas se mettent en marche pour les chercher et les rétablir sur l'autel désert, interrogeant, dans leur investigation, le ciel, l'atmosphère et l'abîme. Quand ils les ont retrouvés enfin, ils triomphent des fils de la nuit, sous le joug desquels ils étaient tombés dans un long esclavage[1].

En nous souvenant de ces prémisses, il est facile d'expliquer par suite de quelle *séduction* ceux des enfants de la lumière, qui étaient les fils de la Vinatâ, *Arouṇa* et *Garouḍa* (Érichthonios, le cocher céleste, et l'aigle de Zeus, qui enlève Ganymède, l'échanson des dieux, qui porte la foudre dans ses serres divines), sont tombés dans les liens de la nuit et de la mort, quant à leur existence physique, et dans l'esclavage des fils de la nuit durant une certaine époque de leur existence sociale.

[1] *Rigveda*, vol. I, édit. Rosen, hymne LXV, shl. 1-5, p. 134-135; hymne LXVII, shl. 1-5, p. 136-137; hymne LXXII, shl. 1-10, p. 144-146, *Sâmaveda*, édit. Benfey, pûrva prap. IV, ardha 1, dashati 4, shl. 4, p. 33; uttara prap. I, ardha 1, § 10, shl. 3, p. 64, etc.

Or, ces deux faits, qui sont tout à fait distincts l'un de l'autre, celui de la chute de l'homme et celui de l'esclavage temporaire d'un peuple, ont été incorporés au mythe de l'Ève des Âryas ou de leur Pandore. Elle paraît en double, sous la figure de deux sœurs, l'une qui est la mère du serpent et l'autre qui est la mère de l'aigle; l'une qui est devenue le symbole de la race noire et céphène, comme l'autre est devenu celui de la race blanche et ârya. Quant à la vraie *cause* de la chute de l'homme, appliquée à la cause spéciale de la chute du peuple ârya, elle consiste moins dans le *pari* que dans la *curiosité* de la Vinatâ, qui succombe à la *tentation*, malgré la *défense* de son dieu ou de son époux. De même qu'Ève, tentée par le serpent, goûte du fruit, de même que Pandore se laisse exciter à ouvrir la boîte, de même que les filles de Cécrops sont portées à regarder dans la ciste qui leur avait été confiée, la Vinatâ se laisse aller à briser l'un des deux œufs qui lui avaient été donnés avec recommandation de ne pas en scruter le contenu.

9. De l'œuf du serpent.

Kadroû reçoit l'*œuf du serpent*, qu'elle couve à son tour, sans se laisser tenter par la curiosité; mais il n'en renferme pas moins le fruit de la *mort* et du *péché*. C'est le fameux *Mrĭt-âṇḍa*, ou l'*œuf* qui renferme le *germe de la mort* pour le monde et l'espèce humaine. Comme *soleil* des régions inférieures ou terrestres, cet œuf, suspendu à la voûte des cieux,

éclaire les serpents sur la terre et dans les abîmes, ainsi que le grand dieu serpent qui enveloppe les mondes. Nous reconnaissons en ceci un type du même genre que le fameux œuf de serpent de la religion des Druides, un des symboles de leur science secrète, comme nous le savons par le témoignage de Pline. En général, le culte druidique des serpents se rencontre, légendairement, d'une façon étonnante avec celui des Takschakas du pays de Taxila, dans les régions du nord-ouest de l'Inde. Je ne me propose pas, il est vrai, de débrouiller ici le chaos des traditions locales sur l'*ovum anguinum*, que Pline[1] appelle le principal et grand symbole des Druides, telles qu'elles se reflètent dans les contes populaires de plusieurs provinces de la France, ce serait trop long; mais je n'en entrerai pas moins dans quelques détails. Les bardes du pays de Galles ont réchauffé cette mythologie dans leurs poésies du moyen age, où ils parlent d'un ordre de *Nadredd* ou de *serpents* parmi les Druides. Le récit de Pline, où le Druide à *cheval* enlève l'œuf des serpents, et se voit poursuivi jusqu'à ce qu'il ait mis entre eux et lui un *fleuve* qui les sépare et qui empêche la poursuite; les contes populaires où il est question d'un *oiseau* perché sur un arbre, qui cherche à *enlever* aux serpents le *trésor* caché dans l'œuf, etc., trouvent leurs similitudes mythiques dans les légendes indiennes, qui tournent autour d'une sphère d'idées parentes. Qu'il me soit permis d'ajouter quelques

[1] *Hist. nat.*, XXIX, 3

mots sur le type de l'œuf dans son rapport avec le *cercle fatal de l'existence* et le *retour cyclique des choses* dont le serpent est l'emblème : c'est à cette doctrine cyclique du retour des choses que se rattache toute la théorie de la transmigration des âmes.

Ce système est radicalement antipathique, en principe, au vrai génie des Âryas, à la religion des *Pitrïs* ou des Patriarches, et à toute la théorie des sacrifices telle qu'elle ressort des hymnes du Véda. Si nous n'en rencontrons pas moins le dogme de la transmigration des âmes dans les monuments de la législation des Brâhmanes, cela s'explique par l'adoption d'une *philosophie* qui leur fut primitivement étrangère, et dont les principes appartiennent au culte comme aux croyances d'une race de pontifes bruns ou noirs. Il s'agit de l'ethnos des *Kaushikâh* et de la famille du *Kâpya Patandschalah*, originaire de la région des Madras[1], de la race des *Bâbhravas*, qui sont au nombre des membres les plus éminents de cet ethnos des Kaushikâh, et qui adorent un dieu serpent, un génie *volcanique* du nom de *Kapila*, ainsi qu'un *Pat-andschali*, un *serpent tombé des cieux*, debout dans l'attitude d'un homme, et les mains jointes à la façon d'un hiéroglyphe égyptien, tous les deux fondateurs de la plus vieille philosophie de l'Inde *sectaire et hérétique*, philosophie si dangereuse à l'autorité des Brâhmanes. Comme l'a judicieusement observé le docte M. Weber[2], c'est cette Inde

[1] Weber, *Acad. Vorles.* p. 133, 213-214, 248

[2] *Loc. cit*

quasi mythique des auteurs du Sânkhya et du Yoga qui a porté le Bouddha dans son sein, le Bouddha qui est issu de la demeure du Kapila, dans le *Kapilavastou*, et dont la foi s'est rapidement propagée parmi les adorateurs du serpent des régions de Kaschmir et de Taxila.

En adoptant la théorie de la transmigration des âmes, les Brâhmanes l'ont *exclusivement* rattachée à une *législation criminelle*, créée à ce *seul effet* de maintenir debout, en leur faveur, le système des castes[1]. Quant aux Brâhmanes personnellement, la transmigration s'arrête à leurs rangs, et il n'y a que les Brâhmanes impies, déchus de leur classe, qui soient sensés renaître dans les mondes et y circuler après leur mort. Les vrais et pieux Brâhmanes entrent dans la divinité suprême, d'où ils ne reviennent plus. Le système de la transmigration est, au contraire, fondamental chez les Bauddhas, et cela pour toutes les classes de la société, y compris les *saints*, aussi longtemps qu'ils n'ont pas atteint la *perfection absolue;* car pour ne pas revenir, disent-ils, il faut *cesser d'être*, état sublime qui ne s'acquiert qu'en pénétrant dans le *grand néant*, par la cessation absolue de toute affection divine ou terrestre.

Les Druides appartiennent, évidemment, à une vieille époque du monde asiatique, où dominait la théorie de la transmigration des âmes et du cercle fatal des existences, dont l'*ovum anguinum* était le symbole. Il y a chez eux une évidente analogie avec

[1] *Manava dharma Shâstra*, lib. I, shl. 49, 50; lib. XII.

les primitives écoles d'un monde céphène, dans diverses portions de l'Inde, en particulier dans le *Magadha*, dans la Médie des *Mages*, parents des pontifes de la Chaldée et de beaucoup antérieurs aux institutions de Zoroastre. Ils ont dû émigrer, dans les temps reculés, vers les régions *Cimmériennes* du Pont-Euxin, où ils auront éprouvé plus d'une révolution de doctrine, et le contre-coup des grands mouvements qui agitèrent l'Asie centrale, antérieurement à la monarchie des Perses. Nous en retrouvons le pendant chez les Gêtes [1], ancêtres de la race lithuanienne et dans leur sacerdoce, qui continue les croyances de Zalmoxis. Étrangers, en principe, aux Gaëls, et appartenant exclusivement aux Kymris, les Druides arrivent dans l'Occident à une époque qui semble coïncider avec le grand mouvement qui détermina les invasions des tribus celtiques dans l'Italie, la Grèce et, par suite, dans l'Asie Mineure. Le mouvement des sectes orphiques, qui ont le même symbole de l'œuf du monde que les Druides, me semble se rapporter à la même époque d'agitation religieuse et sociale, qui animait une portion de l'Asie dans les temps écoulés entre la chute de la dernière monarchie assyrienne et la première monarchie des Perses. Une portion des écoles orientales fut alors travaillée par l'idée de la création d'une hiérarchie pontificale en remplacement de la vieille ordonnance des familles sacerdotales, constituées en caste, et où le sacerdoce se perpétuait dans les rangs de la famille,

[1] Strabon, VII, ch. III; Hérodote, IV, ch. XCIII-XCVI

au lieu de sortir hiérarchiquement du rang et des épreuves comme de l'initiation des écoles. Ce que le bouddhisme fut à ce sujet en Orient, les écoles orphiques, celles des Druides, celles des Gêtes et finalement la grande institution pythagoricienne le furent dans l'Occident; mais gardons-nous soigneusement de confondre ce mouvement des écoles, cause de plus d'une révolution sociale, avec les systèmes bouddhistes en eux-mêmes, qui n'ont absolument rien de commun avec les théories des Orphiques, des Gêtes et des Druides, moins encore avec l'institution de Pythagore, si nous exceptons un vieux fond scientifique qui leur est antérieur à tous, et dont nous retrouvons les conceptions premières dans cette théorie du renouvellement périodique des hommes et des choses, où le serpent et son œuf figurent comme le type des évolutions des mondes, des dieux et de l'espèce humaine.

Du *Mrĭt-ânḍa*, dont nous avons parlé, où siége *Mrĭtyou*, le génie du *temps*, le noir *Kâla*, ou la *mort*, sort *Marttânḍah*, le soleil vivificateur, engendré du sein de la mort, et qui est ainsi le fils de l'abîme[1]. Il a ses temples dans le Kashmir[2], région voisine du pays de Taxila, et où a prédominé, de toute antiquité, la religion des serpents, comme dans le pays de Taxila même, ainsi que nous le savons par la

[1] *Harivansha*, Hari-vansha-parvani Vaivasvat-otpatti-kathane, shl. 546, p. 863; shl. 549, p. 864; adhyâyah IX, p. 863-865; *Mahâbh.* vol. IV.

[2] Vigne, *Travels*, vol. I, cap. XI, p. 360, 361; cp. XII, p. 384

double autorité des sources grecques[1] et indiennes[2]. Dans un brâhmaṇam de l'*Aitareya Oupanichat*, le *Pourouscha mort*, le type du *Kosmos* sous figure de *l'homme*, est *tiré des eaux* comme un *cadavre ;* sa *bouche* s'ouvre comme un *œuf* (*yath-âṇḍam*)[3], et le *feu créateur*, *Agnis*, qui est identique au *Tvaschtrĭ* ou à l'Héphæstos du Véda, s'en échappe. Nous lisons, dans un passage de Porphyre, que le dieu *noir* des Égyptiens, que *Kneph* ouvrit sa *bouche*, qui avait la figure de l'*œuf*, et que cet œuf, *en se divisant*, produisit *Phtha*, que les Grecs comparent à leur Héphæstos, car il est le dieu ouvrier des mondes[4]. Entre ces deux conceptions radicalement *identiques* de la cosmogonie brâhmanique et de la cosmogonie égyptienne, *l'intermédiaire* n'existe que dans la *primitive* religion du *serpent*, commune aux Égyptiens comme aux Éthiopiens de l'Orient et de l'Occident, aux Couschites ou aux Céphènes, le plus vieux peuple *scientifique* du globe, et que sa descendance de Cham prouve avoir été parent des fils de Mizraïm. Mizraim est le nom que les Hébreux donnent aux Égyptiens depuis l'ère des *Hyksôs*, car ce nom se rattache, probablement, à une vieille racine qui indique un *mélange* et que nous retrouvons dans les langues âryas d'Asie et d'Europe (*mishra* en sanscrit, *misc-eo*, etc.)[5]. Les Mizraim sont les Égyp-

[1] Strabon, XV, ch. 1, Arrian, *Anabas.* V, ch. VIII.

[2] *Âstîka parva*, *Mahâbhârat*, vol. I.

[3] *Bibliotheca indica*, vol. VII; *Aitareya*, khaṇḍa 1, § 4, p. 180.

[4] Wilkinson, *A second series*, vol. I, p. 214, 215.

[5] Benfey, *Griech. Wurzel.* vol. II, p. 41, 42.

tiens *depuis* l'invasion des *Hyksôs*, ou du temps du mélange des races; en soi, ce nom est radicalement *étranger* au peuple copte.

Une telle fusion des croyances et des symboles céphènes et âryens s'est opérée sur plusieurs points de l'Inde que *Mrïtyou*, génie qui réside dans l'*œuf du monde*, dieu de la mort, incorporé au soleil comme vivificateur, comme dieu de l'année et du cycle solaire, se transforme en *cheval*, qu'il devient le cheval de l'*Ashvamedha*, c'est-à-dire que l'holocauste ârya du cheval est substitué au *Pourouscha-medha* ou à l'holocauste céphène de l'homme. La *vie nouvelle* est par là reconquise sur la destruction antérieure, par la force du sacrifice, idée tout âryenne et totalement étrangère, en principe, à la doctrine de la fatalité, qui se meut dans le cercle des destructions et des renaissances à l'infini du système des mondes [1].

Il est dit encore que le *Vivasvat* des Âryas, prenant la forme du coursier solaire, s'unit à la cavalle terrestre, dans la région hyperboréenne, ou dans l'Outtara-Kourou. Il engendre avec elle les Dioscures du Véda, qui abolissent l'holocauste de l'homme, plaçant la tête du cheval sur le tronc du Dadhyach décapité [2], privé de sa tête d'homme. C'est ainsi qu'il communique aux Ashvinau la doctrine de l'immortalité de l'âme, proclamée par la bouche du cheval. Tel est le

[1] *Vrïhad âranyakam, Mrïtyou brâhm.* adhy. 1, brâhm. 2.

[2] *Rïg.* édit. Rosen, vol. I, hymne LXXXIV, shl. 13-15, p. 167-168; hymne CXVI, shl. 12, p. 243, 244; hymne CXVII, shl. 22, p. 251.

madhou (*méthy* en grec) qu'il leur enseigne, en les initiant à la sagesse qui réside dans la *boisson inspirée*, qui ouvre les yeux de l'esprit et procure la vue des cieux. Elle jaillit du *sabot* du cheval du sacrifice, *shâphâd ashvasya*, du *cheval ailé* ou du *Vâdschin*[1]; empreinte que ce coursier laisse sur la terre comme l'*Hippocrène* de Pégase, son âme s'envolant *ailée* au ciel[2].

Dans la legende grecque, les Dioscures cavaliers sortent de l'*œuf de Léda*, qui est un type de la *femme* par excellence. L'œuf qu'elle couva se voyait à Sparte, suspendu à la voûte du temple des Dioscures[3]. Cette Léda est aussi une *Némésis*; elle a ainsi les deux faces opposées, l'une de la Kadroû ou de la Némésis, l'autre de la Léda ou de la Vinatâ, étant comme celle-ci mère d'un fils *mortel* et d'un fils *immortel*, qui sont inséparables comme les deux moitiés de l'existence, et dont l'un relève l'autre de son affaissement. Il est évident que les deux frères issus de l'*œuf* de la Vinatâ, que l'imparfait Arouṇa, qui tombe en naissant, et que le parfait Garouḍa, qui s'élève lorsqu'il vient au monde, sont une autre forme, une autre expression de ces mêmes Dioscures. Ils remplissent comme eux les deux moitiés de la vie; ils embrassent comme eux le cercle de la vie et de la mort dans l'empire luni-solaire, comme dans celui de l'humanité, qu'ils symbolisent comme eux.

[1] *Rĭg*. édit. Rosen, vol. I, hymne CXVI, shl. 7, p. 242.
[2] *Vrĭh. âraṇyak. madhou brâhm.* adhy. 2, brâhm. 5
[3] Pausanias, *Lacon.* ch. XVI

Le vrai génie de l'œuf du monde, le grand serpent *solaire*, qui l'enveloppe et qui a lui-même la forme de l'œuf, est le *Dhṛĭta-râschtra*, le grand serpent *roi* du pays des Takschakas, auquel il est fait plus d'une allusion dans le *Âstîka parva* du Mahâbhâratam. Issus d'une fusion des Âryas guerriers avec la race des Céphènes, les Takschakas sont les alliés des Madras et des Kauravas, Âryas purs, mais qui adorent les Dieux shivaïtes, fruits d'un mélange de doctrines. De là vient que les Kauravas placent le *Dhrĭta-râschtra* au rang de leurs ancêtres. *Mârtt-ânḍa*, ou le soleil des vivants, éclos du *Mrĭt-ândah* ou de l'œuf mort, est ainsi leur primitif *Dhârtta-râschtrah*, fils de l'*aveugle* Dhrĭta-râschtrah, représentant de l'*aveugle Hadès*, c'est-à-dire du monde inférieur des serpents. Il est lui-même le suprême roi des cieux, le type de la race des *Dhârtta-râschtrides*, qui sont les chefs des Kauravas et les souverains de leur empire. Le Dhrĭta-râschtrah dont ils descendent, quoique de naissance guerrière et âryenne du côté paternel, se trouve en rapport avec la race noire ou esclave du côté maternel, sa mère étant issue de la nymphe du fleuve dans le pays des *Matsyâh*, étant une *Dâsî*, une esclave, une *Shoûdrâ* aux yeux de la loi brâhmanique[1]. On comprend encore sous le nom de Dhrĭta-râschtrah le *cygne noir*, par contraste du *Hansa lumineux*, ou du *cygne solaire* de la région hyperboréenne de l'Outtara-Kourou; il est aussi le *serpent* des régions inférieures et supérieures. *Né aveugle*, il cède l'empire au Dhârt-

[1] Lassen, *Ind. Alterth.* vol. I, p. 628-634

taràschtrah son fils; ne pouvant régner parce qu'il est aveugle, comme les puissances du Hadès, qui protégent sous terre, correspondant au serpent des cieux, qui protége sur terre. Cygne, il rappelle Zeus sous la forme de cet oiseau; mais le Zeus dont il s'agit ici n'a absolument rien de commun avec le dieu olympien; en revanche, c'est le même dieu qui, en s'unissant à la Léda ou à la Némésis, lui donne l'œuf dont sortirent les Dioscures.

C'est une divinité *fatale* que celle qui est représentée comme le génie de l'œuf, dans les cosmogonies des races couschites et des diverses autres branches de peuples placés sous l'invocation d'un dieu solaire issu de l'œuf, qui est leur *Érôs créateur,* leur *Kâma,* leur *Ham* ou leur *Cham.* Elle fut partiellement adoptée par le Brâhmanisme sacerdotal, à la suite de l'incorporation, dans ses rangs, d'un sacerdoce des Kaushikas, Kâpeyas, Bâbhravas, etc., qui ont apporté leur science et leur philosophie naissante aux Angiras, aux Bhrïgous, etc., par suite d'alliances de familles, en dépit des longs combats qui eurent lieu entre les Kaushikas et les Vasichthides. Ainsi le *Brahmâ de l'œuf,* dont il est question dans la cosmogonie de Manou[1], trouve ses précédents dans la religion des Céphènes. Cest une combinaison dont nous rencontrons une trace des plus anciennes dans un brâhmaṇam du *Thchândogya*[2], où le Kosmos sort de l'œuf gisant comme mort et qui renferme le *Pou-*

[1] Lib. I, shl. 8-13.

[2] *Bibliotheca indica,* vol. III, adhyây. 3, § 18, 1-4, p. 228-233

rouscha, c'est-à-dire le microcosme, type de la création ou du macrocosme; idée qui remplace, chez les Céphènes, la notion de la création issue d'un *sacrifice*, telle que nous la trouvons chez les Âryas. Le dieu de l'œuf est le dieu des éternelles métamorphoses dans l'ordre de la création même, comme il est celui d'une longue suite de créations et de destructions alternatives du monde[1], où l'on remarque cependant *six manifestations* par excellence, embrassant les *quatre âges* de la division du système de l'univers[2], par contraste avec les six époques de l'année de douze mois, sur le type de laquelle la création s'accomplit dans l'année sainte du sacrifice, une fois pour toujours, selon les notions des Âryas.

Les cosmogonies chaldéennes de Bérose et de Damascios; celles des Phéniciens chez Damascios, etc., celles des sectes orphiques d'avant Pythagore, qui combinent Hésiode et les systèmes syro-phéniciens avec des théories propres aux Mages et aux Chaldéens; très probablement aussi celles de l'Égypte, si nous en possédions des traditions authentiques (cela résulte déjà du grand rôle que le serpent y joue comme emblème de la royauté, comme emblème de la grande mer atmosphérique et comme type solaire); toutes ces cosmogonies portent l'empreinte de la domination d'un système dualistique et fataliste, dont le symbole est l'œuf du monde. Le créateur y reste enfermé comme *hermaphrodite*, avant de diviser sa

[1] *Manou*, I, 57.
[2] *Ibid.* I, 16-17; 19; 61-63, 68-74.

nature entre les deux sexes, dans l'homme et dans l'univers, ordonnant sur ce type et l'homme et les mondes.

Quant à la mythologie védique, la combinaison du dieu ârya et du dieu céphène y perce déjà sur plusieurs points, spécialement dans l'idée du Tvaschtar comme *Vishva-roûpa*, de l'ouvrier des mondes qui revêt les diverses formes et figures de l'univers, son œuvre. Comme Takschaka et issu de l'œuf de la Kadroû, il est le prototype de l'innombrable peuple de *serpents artistes et artisans*, peuple qui se *métamorphose* à travers tous les règnes de la nature. Quoiqu'il fût, à une époque ancienne, le grand dieu de la caste *naissante* des Brâhmanes, sous le titre de *Vishva-karman*, du feu comme *ouvrier du monde*, il finit par être délaissé et abandonné à la caste des *Shoûdras*, qui lui rendit hommage comme à l'auteur de ses *Shilpa-shâstras*, ou de ses enseignements artistiques et industriels. Conçu dans l'unité, sous la figure de l'*Ananta* ou de l'*Infini*, le serpent sert de couche au dieu ârya *Vischṇou*, qui se trouve ainsi englobé dans la sphère des divinités céphènes. Ananta constitue, pour les races céphènes, une idée correspondante, quoique toujours essentiellement distincte de celle qui se trouve représentée, pour les Âryas, par leur dieu Varouṇa ou Ouranos. Il répond plus exactement encore à l'idée du fleuve *Okeanos*, qui enlace le globe. C'est exactement le *Midhgard's-ormr*, ou le serpent *Jörmun-gandur* de la mythologie scandinave, combattu par le Zeus ou l'Indra des Scan-

dinaves, par leur Thor ou le dieu de la foudre. Partout ce serpent, cet Infini, enveloppe les cieux et les abîmes, tenant la terre et l'atmosphère dans ses replis.

10. Du contraste entre la conception de l'homme et de l'univers chez les Âryas et les Céphènes.

L'homme fut la cause de sa propre mort et de l'ébranlement du système du monde physique aussi bien que du monde moral; ce qu'il a péché, il peut l'expier en se purifiant par le sacrifice; rachetant de l'abîme et l'univers et le genre humain, il procure, en même temps, le triomphe de la race des Âryas sur la race des Céphènes : tel est le point de vue *central* de la légende d'Arouṇa et de Garouḍa. Dioscures sortis de l'œuf, l'un est l'homme et le dieu également tombés, et l'autre celui qui les relève. *Garouḍa*, le *Cheroub* qui reste, tout en relevant son frère, et devenu *gardien inexorable de la boisson de l'immortalité*, repousse les hommes-serpents et leurs dieux.

Il faut distinguer, dans la mythologie comparée, en sa connexion intime avec la philologie comparée, deux choses distinctes quoique parentes : l'analogie des *légendes*, comme dans les mythes de la Kadroû et de la Vinatâ, de la Prokné et de la Philoméla, etc. et l'analogie des *idées*, qui se révèlent sous le costume de diverses légendes, comme dans les mythes d'Arouṇa et de Garouḍa, d'Érichthonios, des Ashvinau, des Dioscures, dans une foule de fables qui se rapportent à des gémeaux, etc. Par suite de

l'alliance entre deux familles essentiellement distinctes de la plus vieille espèce humaine, familles qui paraissent correspondre aux *Caïnites* et aux *Séthites* de la Genèse, les uns laboureurs et artisans, inventeurs, fondateurs de cités, les autres pasteurs, familles entre lesquelles s'opéra un *mélange*[1] et plus tard une *lutte*, cause d'oppressions violentes[2]; par suite de l'alliance de ces deux familles de la plus vieille espèce humaine, dis-je, les croyances de l'une d'elles se reflétèrent dans celles de l'autre. La première avait sur l'autre les avantages des arts de la civilisation, mais elle en abusa. Un fond de traditions sur les *arcana* de l'espèce humaine qui est commun à toutes les races, revêt, en principe, deux formes Dans l'une, le créateur est considéré comme *immanent* dans la *nature;* il est le *Penseur* du système des mondes, l'*ouvrier* des mondes assis dans l'*œuf du monde*, brisant l'œuf par la force de la pensée pour opérer la création, sur le type du microcosme, par la *division* des éléments de la matière et par l'*union* des sexes; dans l'autre système, le créateur est représenté sous le type de l'*holocauste*, brûlant le péché du monde, s'immolant lui-même dans la région intermédiaire entre le ciel et la terre, sur l'autel de la création, au milieu de la foudre et des orages, au milieu du combat acharné des éléments, où les esprits luttent, les uns pour éteindre, les autres pour protéger la flamme du sacrifice. C'est ainsi que

[1] *Genèse*, VI 2
[2] *Ibid.* v 4

la création sort purifiée de cette victime universelle, sans être *substantiellement* inhérente à la *nature* du créateur, qui en revêt *volontairement* la forme. Ce double génie des deux races opposées, se reflète, non-seulement dans leur conception de la création, mais aussi dans dans leur conception de l'origine de l'espèce humaine. Essentiellement parent, dans les deux systèmes, du génie divin, le génie de l'homme est contemplé, malgré cette parenté, sous deux points de vue distincts, à cause du caractère opposé de la cosmogonie et de la théogonie chez les deux familles de peuples. Quant au fond de leur histoire commune, telle qu'elle répond à ce que la Genèse établit comme une *expulsion* de l'homme de son paradis terrestre, ou encore comme le *meurtre* de l'un des deux frères par la main de l'autre, comme une *expulsion* du laboureur Caïn, renvoyé dans la terre de Nod, où il fonde une ville, ce fond apparaît chez les Âryas et les Céphènes avec les mêmes différences qui caractérisent les *traditions* des uns et les *systèmes* des autres. Le devoir critique du mythologue est ici de faire valoir les analogies dans les différences, les différences dans les analogies, et de s'en rendre compte.

A tout cela il faut ajouter une chose essentielle à considérer.

Toutes ces vieilles traditions et toutes ces antiques croyances, ainsi que le langage *mythique* sous lequel elles se présentent, sont constamment appliquées à des âges très-éloignés du berceau de l'espèce

humaine; application qui s'étend *à tous les pays* où les peuples naissants s'établissent par suite de leurs migrations. Les mythes s'y *renouvellent* et progressent avec les événements de la vie des peuples, jusqu'à une période de leur existence où ils cessent d'être compris. Ils ne sont plus alors le dépôt de la pensée commune des peuples qui en avaient cultivé les souvenirs. Mais avant le temps de leur déchéance, et sous l'empire des conditions de leur existence nouvelle dans les pays de l'immigration, il faut toujours considérer le caractère qui leur est propre; car ils se rattachent, comme un lierre grimpant, à quelque *fait* positivement donné et à quelque *localité*, pour y commencer une nouvelle existence, pour ainsi dire végétative.

II. De Garouḍa

Dans Arouṇa, le frère de Garouḍa, nous avons appris à connaître un être double, l'un physique et l'autre humain. Il existe, au physique, entre le point exact de la séparation des deux mondes de la lumière et des ténèbres: au crépuscule du *soir*, où il *tombe*, et au crépuscule du *matin*, où il est *relevé* par le génie solaire. Il habite constamment dans la lumière douteuse des crépuscules, et, comme être tombé, il n'a pas de jambes. Il ne se relève pas de soi; mais son frère Garouḍa, qui le trouve au couchant, abandonné sur la plage de l'Océan, l'amène avec lui dans son voyage à travers l'hémisphère nocturne, pour l'installer dans le char du

soleil, au point intermédiaire où la nuit finit et où le jour commence.

Comme être humain, Arouṇa doit son imparfaite naissance à la faute de sa mère. Ce double caractère étant donné, son frère ne saurait être, quant à l'un des deux points de vue sous lesquels Arouṇa se partage, que le dieu du jour, tel qu'il existe d'abord dans la *captivité* nocturne des puissances inférieures avant de remonter à la hauteur des cieux. Établi, comme *navigateur nocturne*, dans la *coupe de Hélios*, coupe ou *dépas* en grec, qui n'est autre que le *vase de la libation sacrée* cachée temporairement dans les ténèbres, il prend son vol au matin, dès que la libation est offerte de nouveau au dieu du jour, et versée sur les créatures et la création au lever de l'aurore. Ramenant, par sa présence, la vie universelle répandue à grands flots dans les veines de tout ce qui existe, on boit ce vase tenu par l'oiseau divin à l'autel du sacrifice, boisson dionysiaque, par laquelle l'homme rentre en communauté avec les dieux. Ceux qui boivent (les *Somapâh*) sont les pontifes âryas, à l'œuvre dès avant l'aurore. Cette libation universelle et particulière est un gage de la réconciliation des hommes pieux et des dieux du monde supérieur, de leur triomphe sur la domination temporaire des peuples et des dieux chthoniens; elle est, de plus, un type de l'*immortalité de l'âme*. C'est en ce sens que Garouḍa, l'oiseau du vase, paraît sous la figure du *Gandh-arva*, ou du *cheval solaire*, du *coursier ailé* qui est issu de l'holocauste. L'*oiseau*

cheval, l'*aigle*, parfois le *faucon*, enlève l'ambroisie aux puissances de l'abîme, et la réinstalle dans le domaine des cieux. Porteur et gardien de la boisson immortelle, il est armé de *la foudre* pour en défendre l'approche, à l'instar des *Chéroubim* dont l'épée est de feu, et qui gardent la route de l'*arbre de vie*, flamboyant dans toutes les directions de l'espace[1]. Dans le Véda, les armes d'or de ce *Chrysaôr*, armes rayonnantes du Gandharva, flamboient à l'apparition du soleil, pour chasser les ennemis du jour, de l'homme pieux, de la création et de la lumière. Il les repousse de toute participation à l'holocauste et à la vie sacrée, leur enlevant le principe de la durée comme celui de l'immortalité. *Âyudhâni bibhrat*, « il fait flamboyer son arme. » est-il dit à ce sujet[2].

Tel est cet être mythique qui *naît de l'autel*, ou de *son bûcher*, de *son nid*, d'où il s'élance au lever de l'aurore, alors qu'il paraît sous deux formes, comme *Agnis* ou feu de l'autel, et comme *Soma* ou génie des libations. Versant les bienfaits de la rosée, sève alimentaire, joints aux bienfaits des rayons de la lumière sur l'ordre des choses créées, il le ramène à la vie et à la lumière.

Ce sont spécialement les hymnes adressés à Agnis et à Soma qui apprennent à connaître ce double type de la résurrection du monde et de la résurrection de l'humanité, celle-ci dans la personne du père de famille, ou du pontife ârya, qui allume le

[1] *Genèse*, III, v. 24.
[2] *Sâma*, édit. Benfey, uttara prapâth. ardha 1, § 1, sbl. 3, p. 102

foyer domestique. Invitant les dieux au sacrifice du matin, il communie avec eux par la boisson dionysiaque, qui lui ouvre la vue du monde intelligible, lui délie la parole, en même temps qu'elle lui communique la force du monde visible et lui assure une postérité. Quant à la traversée nocturne de ce génie dans la coupe des libations, à travers l'Océan qui sépare le monde de la lumière du monde des ténèbres, *coupe* ou *navire* dans lesquels il conduit le soleil, son char et ses coursiers, on peut comparer plusieurs passages du *Rig*, répétés dans le Sâman : *tarat Samudram pavamâna urmiṇâ*..... [1] *ahnâm pratarît-oschasâm divah*.. [2]. « Il est le *navigateur*, le *Tarîtri*, le *Pra-tarîtâ* qui effectue la *traversée des jours et des aurores* dans la coupe de la libation. » C'est en cette coupe aussi que le soleil entre, avec ses coursiers, dans la mythologie des Hellènes, quand il visite les Éthiopiens de l'occident et s'y repose, tout en continuant sa traversée de l'Océan, jusqu'au moment où il débarque derechef chez les Éthiopiens de l'orient, où il remonte sur son char et où Arouṇa est installé comme son cocher. Telle est aussi la glorieuse coupe qu'Héraklès emprunte à Hélios, dans sa traversée de l'Ocean, lorsqu'il s'embarque à Erythreia [3].

Dans les hymnes d'Agnis et spécialement de Soma,

[1] *Sâma*. Benfey, uttara prap. 2, ardha 2, § 9, shl. 2, p. 77.

[2] *Ibid*. pûrva prap. 6, ardha 2; dashati 2, shl. 6, p. 58, etc.

[3] Pausanias, X, 17; *Athênaios*, X, cp. v; XI, cp. iv, cp. xxxviii, Eustath, *ad Dionys Perieg*. v. 559; Agatharchid. *Peripl. mar. Eryth.*, Eschyle, *Héliad*. fragm. etc.

il est question de cet Héphæstos et de ce Dionysos associés sur le même autel, chacun paraissant sous la figure du Gandharva, qui traverse les trois mondes et arrive en une *quatrième et suprême demeure*, en un *turîyam dhama* [1]. Elle est par delà les mondes et au sommet des cieux, où sont placées les eaux éthérées, où est l'*ambhas*, bien au-dessus de la région des *apaḥ*, eaux terrestres qui descendent de la grande mer intermédiaire, c'est-à-dire du bassin de l'atmosphère. On peut utilement comparer, à ce sujet, un passage important de l'*Aitareya Oupanischat* [2] sur l'*ambhas* et les *apah*, avec celui de la Genèse, sur les eaux *au-dessus* et *au-dessous* des cieux [3]. Émergeant de l'Océan et volant sur l'autel, à l'aube du jour, heure où il s'établit dans la demeure du soleil, le Gandharva renaît de son *nid* ou de son *bûcher*, et atteint ainsi à la sphère suprême, où il trône au zénith du jour en sa demeure immortelle. Ce divin oiseau, réengendré de ses cendres et qui se revivifie des feux de son autel, rappelle le Phénix de l'Arabie et de l'Égypte. Un hymne sublime nous le révèle tel qu'il surgit de la coupe des libations; c'est par Agnis et par Soma qu'il pénètre dans la demeure solaire et s'élève plus haut encore, d'où, étant entré dans une sphère suprême, il contemple les mondes avec les yeux de l'aigle ou du vautour [4].

[1] *Sâma*, uttara prap. V, ardha 1, § 1, shl. 3, p. 102

[2] *Bibliotheca indica*, vol. VII, khaṇḍa 1, § 4, p. 179.

[3] *Genes.* I, v. 6-9.

[4] *Sâma*, uttara prap. IX, ardha 2, § 13, shl. 1-3, p. 159.

La comparaison d'un autre hymne du Sâman nous montre les pontifes contemplateurs, les *Priyamedhâ*, ou ceux qui chérissent les sacrifices, penseurs symbolisés sous le type d'oiseaux aux hautes ailes, *vayah suparnâ*[1], siégeant autour du dieu et lui adressant leurs hymnes. Ils l'invoquent, pour qu'il soulève le voile des ténèbres qui couvre leurs paupières, et les délivre des liens qui les retiennent captifs et attachés au sol, afin qu'ils puissent l'accompagner de leurs regards en sa suprême demeure, et suivre les cercles qu'il parcourt en son vol sublime. C'est ainsi qu'ils étudient l'oiseau divin dans son ascension céleste (*nâke suparṇam upa yat patantam*), « leur cœur doucement agité par l'amour céleste » (*hrĭdâ venanto*), et qu'ils voyagent, de leurs yeux, à la suite de ce *messager* aux ailes d'or, de cet *envoyé* de l'antique *Ouranos*, du suprême *Varouṇas* qui tient enveloppé l'univers dans les replis de son vêtement (*hiraṇyapakscham Varuṇasya dûtam*). L'oiseau igné est assis dans le sein de Yama (*Yamasya yonau*), où est son origine, lorsqu'il renaît sur l'autel du soleil, au centre de la création; il emporte tout dans la rapidité de son vol quand il en part (*shakunam bhuraṇyum*). Le voilà maintenant au-dessus des cieux mêmes, ce Gandharva en son zénith ou en son point sublime (*ûrdhvo Gandharvo adhinâke asthât*), et il ne se tourne pas moins toujours du côté de ses adorateurs (*pratyang*), en se manifestant à leur œil interne. Il porte

[1] *Sâma*, pûrva prap. IV, ardha I, dashati 3, shl. 7, 8, p. 32
[2] *Ibid.* shl. 7.

ces armes flamboyantes qui empêcheront, à tout jamais, les serpents et les fils des ténèbres de se rapprocher du séjour de l'immortalité (*tschitrâ bibhradasy-âyudhâni*). Enveloppé du vêtement d'un nuage transparent qui le couvre, il devient ainsi le dispensateur des biens pour la terre et la création entière, trésors répandus par les flots d'une libation éthérée versée de sa coupe d'or en sa demeure suprême. C'est avec l'œil du vautour (*paslıyan grĭdhrasya tschakschasâ*), qu'il contemple les effets de cette libation mêlée aux flots de l'océan de tous les êtres, où il va descendre de nouveau, pour se replonger dans son bain nocturne.

Sous les formes de la mythologie populaire des âges postérieurs, Garouda devient plus spécialement l'oiseau de *Vischnou*, et rappelle l'aigle de Zeus, surtout si l'on fait attention au rapt de *Gany-mèdès*, l'échanson des dieux de la fable troyenne, que l'aigle emporte à travers tous les cieux, pour l'établir, au haut de l'Olympe, en ses nouvelles fonctions. C'est ainsi que, dans le *Vaschkala*, un des courts Oupanichats du Rĭgvéda, nous voyons Indra enlever lui-même, avec la rapidité de l'oiseau de proie et sous la figure d'un homme armé, le jeune *Medh-âtithi*, l'emportant à travers les mondes et les cieux, et se manifester à lui dans toute sa sublimité; tandis que ce favori des dieux est encore tremblant d'effroi à la suite de cet enlèvement et de ce vol rapide. Avec le coup d'œil plein de sagacité qui le

distingue, le docte Weber y avait déjà reconnu le type de Ganymède[1].

Toutefois, le vrai Garouḍa, l'être *védique*, n'est pas seulement un objet de la légende, il est encore, dans la conception des *Priya-medhâ* de l'antiquité, de ces *Rĭschis* de l'époque védique, l'objet d'une *spéculation* primitive. Comme tel, il est du domaine d'un brâhmanisme naissant qui précède l'institution de la caste et l'ordonnance brâhmanique de la société civile et politique, dont le point d'appui est dans une législation criminelle appelée à maintenir dans des limites rigoureusement tracées cette foule de peuples et de tribus d'origine hétérogène, au milieu de laquelle le brâhmanisme établit son sceptre, qui ne reposait pas sur la force des armes, mais sur la force de l'*opinion*, dont il s'attribua la direction et l'empire. Ces Brâhmanes de l'antiquité s'appelaient les *voyants* et les *penseurs;* ils étaient les *Vi-pashtschitah*, ou ceux qui contemplaient et méditaient l'*unité* au milieu de la *grande diversité* des êtres et des choses.

Rentrés dans leur *cœur* (*hrĭdâ*) et renfermés dans leur *esprit* (*manasâ*), ces *Vi-pashtschitah*, ces *Vedhasah*, ces *Kavayah* voient (*pashyanti*) en ce cœur et en cet esprit l'*oiseau manifesté dans tout l'éclat de sa beauté* (*patangam aktam*). La racine *andsch*, dont vient l'épithète *aktam*, signifie l'action d'*oindre* pour *orner, révéler, manifester* la beauté de l'œuvre de la création par la révélation ou la manifestation

[1] *Academ Vorles* p 51

de la beauté de son créateur. C'est absolument le même sens que les Pythagoriciens attachaient au mot de *kosmos;* conception de l'*aktam* védique qui se reproduit dans le langage de la spéculation, par le *vyaktam* de la cosmogonie de Manou, dont la terminologie est empruntée à l'école. La *manifestation* du monde y devient la *révélation* de la *beauté* de son auteur.

Mais ce n'est pas directement et par eux-mêmes que les *voyants* ou les *Vipashtschitah*, que les *méditants* ou les *Vedhasah* (aussi *Medhasah*), que les *hymnodes* (*Kavayah*) contemplent ainsi le vol de cet oiseau qui traverse les œuvres de la création. Ce qu'ils contemplent et méditent ainsi en eux-mêmes, ils le savent *par la sagesse de l'esprit de vie* (*Asurasya mâyayâ*); ils le savent par cet *Asoura* ou ce *Varouṇa*, cet *Ouranos* du Véda, par cet *Aura-mazes* ou cet *Ahura mazdâ* du Zendavesta, dans lequel M. Benfey a ingénieusement reconnu le Asoura qui porte le nom de *Medhas* ou de *Vedhas* dans le Véda, nom qu'il transmet à ses disciples, les Vedhasah ou les Medhasah, qui s'inspirent de sa *sagesse*, de sa *Mâyâ;* c'est-à-dire de cette force originelle du dieu, par laquelle il étend sa pensée dans l'espace, ayant en soi la *mesure* de l'*espace*, comme il renferme en soi la *mesure* ou la *Mâyâ* de la *pensée* et de la *parole*, l'*harmonie*, le *rhythme*, le *tact*, le *poids*, l'*accent*, le *nombre* de toute chose, cette Mâyâ étant l'inséparable compagne de lui-même et de ses œuvres.

Ils *voient partout* (*vitschakschate*) cet oiseau au *mi-*

lieu de l'océan (*samudre antah*) de tous les êtres et de toutes les choses; ils *désirent reconnaître* (*ithchanti*) la *route ou la trace de ses rayons lumineux et fécondants* (*marîtschînâm padam*). C'est que cet *oiseau* (*patanga*) *porte et nourrit dans son esprit la parole sacrée et originelle* (*vâtscham manasâ bibharti*); et déjà ce *Gandharva prononçait en soi cette parole créatrice* (*tâm vadad*) lorsqu'il existait encore, comme un *embryon*, dans la Mâyâ de l'Asourah, dans la pensée de l'Esprit créateur (*garbhe antah*), ou dans le grand océan de cet espace éthéré qui est le sein originel des êtres et des choses.

Cette parole *lumineuse et vibrante par sa sagesse* (*dyotamânâm svaryam manîschâm*), parole créatrice, infinie, mystérieuse, profonde, est celle que les hymnodes (*kavaya*) *protégent et gardent* (*nipânti*) en la conservant comme un mystère de leur confrérie, c'est-à-dire comme le mystère des paroles sacramentelles de l'ordre de la création, mystère renfermé dans le sens secret à attacher au feu de l'autel et à la coupe des libations. Le *lieu* où s'accomplissent leurs *rites* (*rĭtasya pade*) est le lieu même où ils méditent sur cet oiseau, dont il est dit ailleurs qu'il a apporté le feu aux hommes, et qu'il tient dans ses serres la coupe de la libation.

Moi aussi, s'écrie l'hymnode, *je vis* (*apashyam*) le *pasteur encore incapable de marcher* (*gopâm anipadyamânam*), *s'élevant et descendant* (*âtscha parâtscha*), ce qui semble se rapporter aux deux crépuscules du soir et du matin; je le vis allant ainsi sur les routes (*pa-*

thibhis tscharantam), c'est-à-dire sur celles des mondes. Il *revêt* de sa lumière, comme d'un vêtement, les espaces qu'il parcourt durant les équinoxes, et roule dans l'intérieur des mondes (*sa sadhrîtschîh sa vischûtschîh vasâna âvarîvarti bhuvaneschv antah*[1]).

Arouṇa aux jambes vacillantes, Garouḍa dans la plénitude de son vol, la circulation de l'oiseau, âme divine et solaire qui meut le système des mondes, soleil vu et contemplé en soi dans le Verbe créateur, — tel est le thème de ce chant où l'hymnode aspire à se rattacher aux sages de l'antiquité, qui regardent au dedans de l'esprit comme au dedans de la nature.

12. Du Garouḍa comme d'un être cyclique

Une chose me semble évidente, d'après tout ce que je viens d'exposer : le caractère *solaire* de Garouḍa, et le rapport de ce génie solaire avec celui de l'homme et du genre humain. Le monde et l'homme tombent ensemble et se relèvent ensemble sous les figures d'Arouṇa et de Garouḍa ; ces mythes croissent simultanément, se ramifiant l'un dans l'autre, de sorte qu'il est difficile de les séparer avec le couteau de la critique, sans lésion de leurs organes. Il s'agit d'expliquer maintenant la combinaison intime de ces deux éléments d'un seul et même mythe.

Les Âryas en particulier, et plus ou moins quelques autres familles de peuples, symbolisent *le cours de la vie* de l'homme terrestre, et aussi le cours de la vie

[1] *Rigveda*, lib VIII, adhyâyah 8, hymne xxxv, Langlois, vol. IV, p. 471-472, shl. 1-3.

de la génération des hommes et de leurs empires, au moyen de l'évolution des astres du jour et de la nuit, doubles mesures des mois et des années de la vie du monde et de la vie des hommes. Voilà le phénomène dans son expression la plus simple, où il n'entre aucun atome d'*astrologie*, science née avec les sacerdoces des Mages et des Chaldéens; les mêmes qui ont calculé la durée des mondes et les générations simultanées de l'espèce humaine, d'après le système d'une astronomie *mythique* qui se rapporte aux *quatre âges d'un monde antédiluvien.* On leur doit également la combinaison *chronologique* de la durée du règne des rois et des pontifes, comme celle de la durée des empires à dater de la fondation d'un primitif empire *post-diluvien* des Couschites de Babylone et de Ninive, de Suse et de l'Arabie heureuse, en des temps qui précèdent les invasions des Sémites et des Âryas.

Le roi *mythique* des Âryas, roi qui correspond à la primitive époque du monde, est le *Yimâ* du Zendavesta et le *Yama* du Véda, devenu, pour les Âryas de l'Inde, *un roi des pères ou des patriarches, un roi des morts*, résidant dans le *monde solaire*[1]; pour les Âryas de la Bactriane, un *roi des vivants*, le fondateur de leur civilisation tout entière. Quand le peuple ârya s'établit dans l'Inde, de manière à y dominer tous les éléments d'une foi et d'un peuple hostiles, mais aussi en se mêlant à ce peuple et à sa

[1] Roth, *Die Sage von Dschemschid, Zeitschr. der d. m. Ges.* vol IV, p. 425-428.

foi, en différents temps et sous une infinité de conditions, avant d'avoir obtenu l'absolu assujettissement de ce peuple même, Yama déchut de son rang de roi des morts dans un monde céleste, et ne fut plus que le *juge des morts* dans un monde chthonien. On fit dépendre alors de ses jugements le sort des âmes et leurs transmigrations à travers les différentes espèces de créatures, combinées avec leurs punitions ou leurs récompenses temporaires dans une sorte de paradis et une sorte d'enfer. Nous venons de voir que c'est *dans le sein de Yama* (*Yamasya yonau*) que l'oiseau aux ailes d'or est né, que, du sein de la mort, il s'élève ainsi vers l'immortalité.

Dans la légende de Dschemschid, telle qu'elle a été transmise par Ferdoucy, Dschemschid tombe également, et sa déchéance arrive dans la région des ténèbres, aux confins de l'Océan, que la rédaction inintelligente des musulmans place du côté de la Chine, au lieu de la placer du côté de l'occident. Westergaard, dans un récent travail sur plusieurs épisodes du Zendavesta, a indiqué les passages qui forment le pont entre la vieille tradition iranienne sur le *Yimâ brillant*, ou le *Khsaèthâ*, et le *Yimâ éclipsé*, que la légende musulmane précipite de son trône [1]. Nous avons ici une analogie marquée entre les deux Yamas de la tradition brâhmanique, d'une part, celui du paradis des pères, le Yama solaire et le juge des morts, de l'autre, le Yama des régions chthoniennes,

[1] Westergaard, *Beitrag zur altiranischen Mythologie*, *ubersetzt von* Spiegel. Weber, *Indische studien*, vol III, p. 405, note p. 410-412.

le vrai pendant d'un Osiris comme juge des morts, emprunt fait par les Âryas de l'Inde à la religion beaucoup plus savante et à la théologie beaucoup plus systématique des Céphènes.

Yama et Manou sont le même type primitif sous deux aspects différents, car ils embrassent les deux phases de l'existence, avant et après la mort. Au fond, Arouṇa et Garouḍa, comme les Ashvinau ou les Dioscures, rentrent dans la même conception de l'humanité en son existence primitive; mais Yama et Manou n'ont aucun vrai rapport avec le monde et ses évolutions luni-solaires (ce que Roth, dans la dissertation précédemment citée, a fort bien observé), tandis que les Ashvinau sous une forme, comme Arouṇa et Garouḍa sous une autre, appartiennent non-seulement au monde de l'humanité, mais au système de l'univers, dans lequel leurs destinées mythiques s'accomplissent.

En soi, il n'existe pas de connexion *nécessaire* entre un dérangement dans le système de l'*humanité* et un dérangement dans le système de l'*univers*. Pour que les deux systèmes subissent simultanément, aux yeux des Âryas, la même déchéance, il faut donc qu'il y ait eu un événement dans l'ordre du monde physique, mis mythiquement en rapport avec un événement dans l'ordre du monde moral, et fondamentalement rattaché au système d'idées dont le mythe de Garouḍa offre l'expression, lorsqu'il *renaît* du sein de l'empire de Yama, à sa sortie de l'Océan. Voilà comment le Garouḍa solaire a pu devenir le

type d'une période où une *destruction* et une *rénovation*, dans l'ordre des choses de l'espèce humaine et dans l'ordre des choses de l'univers, se trouvent simultanément mises en question : voilà ce que la légende du *Phœnix* nous présente pour le midi de l'Arabie et pour l'Égypte, celle de l'oiseau *Fon-hoang* pour la Chine. Le Garouḍa des Brâhmaṇes ne fut pas rattaché, il est vrai, à un calcul des temps ou à un retour cyclique des choses, comme chez les Chinois et les Égyptiens, malgré sa parenté incontestable avec le Simorgh Anka des Persans, où éclate une donnée toute semblable. Toutefois, il ne s'agit, en ceci, que du système même du Phœnix et du Fon-hoang, combinés avec le calcul des temps, et non pas de la conception cyclique de l'évolution des temps; car Garouḍa, qui est le type de *Vischṇou*, lui est identifié dans plusieurs passages des hymnes du Véda[1], où ce Vischṇou cause toutes les évolutions du temps dans l'espace, *comme une roue qui tourne* (*tschakram na vrĭtram*). Comme le Gandharva ou l'oiseau solaire, il s'est élevé ailleurs par l'holocauste, montant en trois pas de la terre à l'atmosphère, et de l'atmosphère au ciel. Vischṇou lui-même est devenu un double symbole des révolutions accomplies au sein du monde et de l'humanité, et c'est là-dessus que se fonde l'arrangement sectaire de ses incarnations, qui appartient probablement à une époque postérieure au christianisme.

[1] *Rĭg.* édit. Muller, vol II, lib. II, adhyâyah 2; hymne CLV, shl. 6, p. 197.

Le nom *védique* de l'oiseau solaire est *Târkschya*, fils d'un personnage mythique du nom de *Trĭkschya*, c'est-à-dire du *fort*, car *trĭkscha* veut dire *force*. Je suis tenté de croire que *trĭksch* n'est autre chose qu'une forme *désidérative* de la racine *trĭsch*, qui indique la *force du désir*. De là viennent des mots du genre de *trĭsch*, qui s'entendent de *l'amour* comme de la *soif*, et se rencontrent dans les langues âryas de l'Asie et de l'Europe [1]. *Trĭkschyah* serait ainsi une épithète d'Agnis, qui *sèche* toute chose par la force de ses flammes amoureuses, et de Soma, ou du génie du désir, représentant la *soif* physique et la soif morale. Au point de vue de la véhémence du mouvement indiquant la force, Trĭkschya correspond à *Dakscha*. C'est une des épithètes les plus anciennes des dieux Agnis et Soma, reproduite dans l'ethnos des *Dakschides*, hommes forts et femmes fortes, constituant un *Dâkschakam*, une foule énergique, qui, appartenant à la plus vieille souche des Âryas, revient souvent dans la partie la plus ancienne des légendes populaires. C'est par le personnage mythique de Dakschah que s'est évidemment opéré un primitif contact d'un système brâhmanique ârya et d'un système céphène. Cela se fit au moyen de la science astronomique et calendaire, ou encore de l'industrie *agricole*, par opposition à l'état *pastoral* primitif des Âryas, comme le prouve la légende du *Dakscha-yadschna*, holocauste aboli par le dieu pasteur.

[1] Benfey, *Griech. Wurz.* vol II, p. 264.

Les dieux les plus anciens du Véda, et notamment *Mitra* et *Varouṇa*, en tant qu'ils correspondent à un *lever* et à un *coucher* du soleil, sont souvent appelés *pûta-dakschasâh*, les *purs* et les *forts*, leur force provenant de leur *purification à l'autel*, par l'intermédiaire d'Agnis et de Soma, du feu du foyer et de la libation [1]. Si ces dieux sont ainsi purifiés et fortifiés tout ensemble par le feu de l'autel et la boisson du Soma, s'ils renaissent de l'autel et de sa libation, dans l'accompagnement du Kosmos tout entier, à plus forte raison les divinités du sacrifice, Agnis et Soma, doivent être des *Dakschâh*, des êtres forts et énergiques. Ils sont rétablis au foyer de la création, dont ils avaient disparu; ils sortent de la *Gouhâ*, de la *caverne* dans laquelle ils s'étaient tenus cachés; ils jaillissent d'un *manthanam* : Agnis, par le frottement de deux morceaux de bois sacrés, empruntés, l'un à l'*Ashvattha,* l'arbre de vie, type du monde et de l'homme, l'autre à la *Shamî,* l'arbre de mort, type de la femme et de la nature, considérée comme matérielle et féminine en son principe; Soma, par la pierre qui sert à exprimer le jus de la plante, quand elle coule, sous la pression du doigt pontifical à la bague d'or, dans la cuve, lieu de sa naissance et de sa purification. Ce manthanam, ou cette agitation sacrée qui est éprouvée par Agnis et par Soma, quand ils sortent de leurs ténèbres, est le même manthanam, la même agitation sacrée qu'éprouve l'âme du chef de famille, quand il s'inspire de la di-

[1] *Rig.* édit Rosen, hymne XXIII, shl 4, p 33.

vinité d'Agnis et de Soma, quand il se trouve être un Dakscha humain, l'époux d'une Dakschâ humaine, de la même manière qu'Agnis et Soma sont des *Dakschâh*, dans l'ordre des divinités suprêmes.

Trîkschyah donc, ou *Dakschah*, conçu dans *l'unité* de sa puissance pontificale, mise en contact, par le culte de l'autel, avec *l'unité* de la puissance divine, devient le *soutien* du plus ancien des systèmes théologiques et brâhmaniques qui nous soient révélés. Il est le *Pradschâpatih* ou le *seigneur des créatures* par excellence, le chef d'un système des dieux qu'il a ordonnés en leur union avec toutes les créatures vivantes, et, spécialement, avec les familles des hommes. Ce n'est que beaucoup plus tard, ce n'est qu'à une époque entièrement *postvédique*, que le personnage mythique de *Kashyapah* remplace celui de Dakschah; or, c'est de Kashyapah seulement que semble dater l'ordonnance d'un état social et d'un système des mondes entièrement brâhmanique, dans le sens le plus prononcé du régime des castes.

Dakschah est *Giri-schthâh*, *qui se tient dans les montagnes* [1], où on le cherche pour l'extraire, et il a ainsi en soi la force de la montagne, ou celle de son berceau. Ce même Dakscha est, en outre, *rasah* [2], et coule comme un océan. Débordant de la coupe, il remplit la grande cuve de l'atmosphère; de même il occupe le bassin de l'Océan, où le che-

[1] *Sama*, édit. Benfey, pûrva prap. 5, ardha 2, dashati 4, shl. 7, p. 49.

[2] *Ibid.* purva prap. 6, ardha 2, dashati 2, shl. 5, p. 58.

val solaire baigne ses membres endoloris par les fatigues du jour. Ce Dakscha, ce *fort*, remplit ainsi dans la mythologie du Véda, le même rôle que le Titan *Atlas* dans celle des Pélasges, et il lui est, comme on peut le prouver, entièrement identique, non-seulement par ses *filles* et leur alliance avec les grands personnages mythiques de l'antiquité des Âryas et des Pélasges, mais encore en sa qualité de *penseur* et de *législateur, d'astronome* et de *philosophe*, concentrant en soi le primitif dépôt d'une sagesse systématisée sous la plus vieille forme, chez une race ârya et pélasgique. Toutefois, si *le fond de l'inspiration* est ârya, la science et l'industrie qui s'y combinent *reflètent* le génie original d'une tout autre race d'hommes; ce qui fait que les Âryas pasteurs et les guerriers Hellènes se montrent également hostiles à cette vieille race de Titans et de Dakschides.

Les passages surabondent, dans les hymnes du Véda, où il est question du Soma spécialement, comme d'un vrai Atlas placé dans son bassin sacré, dans sa cuve comparée à l'Océan, d'où il surgit au *nombril* des mondes, tenant les *colonnes* du ciel et de la terre, lui-même la *colonne* qui les sépare et empêche leur confusion et leur ruine. Lui, ce *Dakscha-sâdhanah*, qui *achève* l'œuvre de la force, a *posé les fondements du ciel et de la terre* (*yas tastambha rodasî*)[1]. Ce *rasah dakschah*, cette sève énergique et toute-puissante, est le *dharttâ divah*[2]; lui-même est

[1] *Sâma,* édit. Benfey, uttara prap. 5, ardha 2, § 3, shl. 3, p. 118.
[2] *Ibid.* pûrva prap. 6, ardha 2, dashati 2, shl. 5, p. 58.

l'éminent dakschah, le *Su-dakschah*, qui est le *porteur du ciel et la colonne de la terre* (*vischtambho divò dharuṇah prĭthivyah*[1]), etc. Il est le *Dharman*, la *loi vivante* et *vivifiante*, la *colonne du droit* et de la *force*, qui soutient *l'ordre des cieux* et de *la création* tout entière. Son origine est dans l'Océan, où il s'écoule et renaît de soi, etc. Tel est ce Dakschah, cet Atlas, dans son rapport avec Soma; disons maintenant un mot de son rapport avec Agnis, où il paraît moins dans le caractère d'un Atlas que dans l'esprit d'un Prométhée.

Agnis est le *Dakschânâm Dakschapatih*, le seigneur fort des hommes forts [2], c'est-à-dire des *dix Dactyles* qui sont appelés, dans l'hymne où il reçoit cette épithète, *les jeunes gens infatigables* (*atandrâso yuvatayo*[3]). Recevant le dépôt sacré de cet embryon de l'ouvrier des mondes (*tvaschtur... garbham*), ils lui préparent, ornent et décorent trois lieux de séjour dans les trois mondes (*trîṇi dschânâ parybhûschanty asya*[4]), l'un au sein de l'Océan, l'autre dans le haut des cieux, le troisième ou l'intermédiaire dans la grande mer éthérée ou dans l'atmosphère. Ces Dactyles sont ses pontifes, et lui-même est le *Daktylos*, celui qui *enseigne* et *instruit* ces Dactyles Idéens [5]. Le ciel et la terre, ses deux mères qui deviennent allégorique-

[1] *Sâma*, édit. Benfey, uttara prap. 1, ardha 1, § 10, shl. 2, p. 63

[2] *Rig.* édit. Rosen, hymne xcv, shl. 9, p. 195.

[3] *Ibid.* shl. 2, p. 194.

[4] Shl. 3.

[5] Klausen, *Æneas und die Penaten*, vol. I, p. 17-20, etc.; Benfey, *Gr. Wurz.* vol. I, p 238-240.

ment ses épouses (et c'est là un des traits de la combinaison d'un culte céphène avec un culte ârya), tremblent devant lui, quand il naît, sous l'action des forces cyclopéennes, au milieu de l'orage, dans le sein de l'atmosphère. C'est pour l'honorer que le culte de l'autel est institué et que les points cardinaux sont fixés sur l'orientation de l'autel, type de la mesure fondamentale du ciel et de la terre. Les quatre fleuves enveloppent, dans maint passage du Véda, l'autel atmosphérique, au sommet du mont où l'air et la terre se touchent et se combinent. Là est le berceau des hommes, des Dakschâh, des forts, là sont les quatre fleuves du paradis, symétriquement issus d'une même source[1], semblables au suprême torrent éthéré dont il est question dans les hymnes du Véda.

Tel est donc ce *Trĭkschyah* ou ce *Dakschah*, postérieurement dépossédé de son pouvoir. Son holocauste est finalement aboli, à cause du sacrifice humain, de l'immolation de la *Dakscha-Kanyâ*, de la Koré changée en Perséphoné, de la vierge transformée en *Gorgo* ou en *Médousa*, qui s'y trouve impliquée[2]. Les Pourânas ont prodigieusement défiguré ces mythes antiques, car leurs compilateurs en avaient perdu le sens, et ils y ont ajouté, comme ornements, mille choses hétérogènes; mais le vieux fond perce toujours, et c'est ce qui importe.

L'ethnos des *Kashyapides*, descendu du Kashmir

[1] *Genèse*, II, 10.

[2] Wilson, *Vischnou pour.*, d'après le *Vayou pour.*, p. 61-69.

et probablement originaire de l'Outtara-Kourou, où nous trouvons une *Casia regio* des géographes de l'antiquité, ou un *Kaschghar*, effaça le souvenir des Dakschides. Il substitua *Kashyapah* à Dakscha, comme soutien d'un nouveau système du monde et de l'humanité; usurpant le nom de *Trĭkschya*, comme le reste, il devint ainsi le père de *Târkschyah* ou de Garouḍa, dont le caractère cyclique va maintenant nous occuper.

Le nom de Târkschyah peut être commun aux deux frères, Arouṇa et Garouḍa, mais s'applique plus spécialement au dernier; il est fréquemment accompagné, dans le Véda, de l'épithète d'*Arischta-nemi*. Ce Târkschya combat le serpent des ténèbres et triomphe des ennemis de la lumière; invoqué dans les batailles, il *sauve* les héros assis dans leurs chars de guerre (*tarutâram rathânâm̃*), auxquels il fait *traverser* les régions de la nuit et leurs dangers, comme il le fit pour Arouṇa son frère, en l'établissant cocher du char solaire. La force des dieux *lumineux*, la force donc d'Indra et de Vischṇou, le *pousse* en son action guerrière, — *deva-dschûtam;* — il a toute la rapidité de la lumière, sa hâte et son impulsion [1]. Quant à cette épithète d'*Arischta-nemih*, elle indique son *action cyclique* et lumineuse, où éclate le secret rapport entre l'œuvre de la *roue des temps* et l'œuvre de la *roue des destinées humaines*. *Nemi* est *la roue, la sphère, le cercle*, la roue du char solaire, le type de

[1] *Sâma*, édit. Benfey, pûrva prap. 4, ardha 1, dashati 5, shl 1, p. 33.

l'évolution des temps solaires; appliqué à Târkschya, ce surnom d'*Arischta-nemi* indique le *vainqueur*, le *prïtan-âdscham âshum*[1]; — le *vainqueur vif et prompt*, dont la *roue* est *sans dommage*, tourne entière et sans lésion, irrésistible comme la *destinée solaire*, et triomphe des ténèbres, depuis l'époque où Garouḍa a délivré sa mère et déclaré la guerre aux serpents.

Mais le terme d'*Arischta-nemi* peut aussi s'appliquer à l'autre Târkschya, au frère de Garouḍa, à Arouṇa, qui est tombé sur les rives du couchant, Phaéthon que son frère relève et installe, comme cocher mutilé, dans le char solaire, au lever de l'aurore, sans être en état de *lui rendre la faculté de voler par lui-même;* car il a les jambes brisées. Comme le Héniochos, comme Érichthonios, il ne peut que rester *assis;* il ne s'élève pas, comme l'oiseau Garouḍa, par sa propre force; il ne protége pas, il est protégé. De là le double sens du mot *arischta*, appliqué aux deux frères, à Arouṇa et à Garouḍa, à ces Dioscures dans l'ordre divin ou cosmique, et dans l'ordre humain ou moral des choses. *Arischtam* se décompose en *a-rischtam*, *a* étant la particule de la *négation*. Or, *rischtam* signifie, en soi, deux choses contradictoires; dans un sens vague et indéterminé, la *fortune*, le *sort*, et en son application précise et déterminée, la *bonne* ou la *mauvaise fortune*, la *prospérité* ou la *misère*. Un autre sens du mot *rischtam* est celui de *péché*, indiquant la corrélation intime qui existe, par

[1] *Loc. cit.*

rapport aux deux ordres d'êtres pensans, l'*homme* et les *dieux*, entre le *péché* et la *fortune*, le *malheur* et le *bonheur;* car la *pureté*, ou plutôt la *purification* d'Agnis et de Soma, ramène le monde des ténèbres à la lumière, et la *pureté*, ou plutôt la *purification* de l'homme, du père de famille, du pontife domestique, du chef ârya, qui est pur et purifié par le culte et la voie d'Agnis et de Soma, ramène l'homme de la mortalité à l'immortalité. Dans les deux cas, Garouda devient le *véhicule* tout-puissant qui, trouvant l'ambroisie dans le royaume des ténèbres, l'enlève aux serpents et le réinstalle dans le monde des dieux. Là, les *Viprâh*, les pères de famille et pontifes âryas, participant aux holocaustes, communient avec Agnis et Soma, mangent et boivent de l'holocauste, se nourrissent de nectar et d'ambroisie, *Gandharvasya dhruve pade* [1]. Ce lieu suprême du Gandharva est le *turîyam dhâma*[2]. Assis dans son *nid* propre, ou dans le *bassin* où on le prépare (*tschamûschatsch thschyenah shakuno* [3]), il s'engendre du sein de l'Océan, de la cuve atmosphérique d'où il prend son essor. C'est ainsi que le *faucon* entraîne à sa suite ses serviteurs vers cette quatrième et suprême demeure, qui est, pour l'homme, la *demeure de l'âme* ou la *conscience*, la *gouhâ* intime, l'*adyton* sacré où réside le dieu interne dans la parole silencieuse et méditative, tandis *qu'en soi* il est par delà les mondes (*adhi nâke*), éga-

[1] *Rig.* lib I, édit. Rosen, hymne XXII, shl. 14, p. 32.
[2] *Sâma*, uttara prap. 5, ardha 1, § 1, shl. 3, p. 102.
[3] *Ibid.*

lement en sa quatrième et suprême demeure. Là s'arrête la roue des destinées; là est le *point fixe*, le *dhruva pâda*, le point central autour duquel tout tourne, et qui ne tourne lui-même qu'en soi, demeurant *immobile*. Dans le système élaboré de l'école brâhmanique, ce *dhruva pâda* est au pôle nord, sur lequel les voyageurs et les navigateurs se dirigent. Les *jeunes époux* le contemplent le soir de leur union conjugale; alors le fiancé montre à sa jeune épouse l'étoile polaire, le *Dhrouva* et l'immuable *dhruva pâdam*, pour qu'elle s'empreigne de la pensée du stable et de l'éternel, par contraste du mouvement passager de ce monde mobile; afin qu'elle reste elle-même stable et fidèle dans la demeure de son époux, comme le ciel et la terre sont stables et fidèles en leur lieu et place, suivant des lois dont la fixité correspond à la permanence des sacrifices, comme à l'accomplissement des devoirs au foyer de la famille [1].

Le *Gandharva*, installé en son *dhruvapâda*, est, en principe, un type de *Vischnou*, dieu qui traverse *en trois pas* les trois mondes. Son pas unique reste sur la terre comme type du sacrifice, comme l'Hippocrène des sages, d'où l'oiseau s'élève sur son bûcher ou sur l'autel du sacrifice, montant au ciel et résidant en soi, par delà le ciel en sa quatrième et suprême demeure, qui correspond à celle de l'âme. Ce Gandharva est devenu, pour les sectes de l'Inde, un dévot de Vischnou, que Vischnou enlève à sa

[1] Colebrooke, *Misc. Ess.* vol. I. *On the relig. Cer. of the Hindus.* p. 220, 221.

mortalité pour l'installer dans l'étoile polaire[1]. Dans le système de l'astronomie mythique des Brâhmaṇes, *Dhrouva* réside dans le *Vischṇou-pâda, pivot suprême* sur lequel tourne la roue des temps dans la révolution des astres, des planètes et des cieux [2]. Il faut naturellement distinguer entre les éléments primitifs de ce système, qui remonte à la plus haute antiquité, et les embellissements souvent extravagants et sans goût dont l'ont orné les Pourâṇas, compilés du temps de la décadence de la société indienne.

(La fin au numéro prochain.)

HISTOIRE

DE LA LITTÉRATURE ARABE AU SOUDAN,

PAR M. A. CHERBONNEAU,

PROFESSEUR D'ARABE A LA CHAIRE DE CONSTANTINE.

I. Biographie de Mohammed el-Mr'ili, le Tombouctien, missionnaire et professeur de droit musulman au Soudan, pendant le xvᵉ siècle.

La région qui s'étend au delà du Sahara, *le pays de la soif*, comme disent les Arabes, est enveloppée d'une sorte de mystère que ne peuvent expliquer les intrépides voyageurs qui s'y sont aventurés depuis un siècle. Tout ce qu'on en sait se rapporte au

[1] Wilson, *Vischṇou pur.* lib. I, c. xi, p. 86-89; c. xii, p. 90-97

[2] *Ibid.* lib. II, c. viii, p. 228; c. ix, p. 230; c. xii, p. 240

monde physique. Nous possédons des documents sur les productions du sol et sur le commerce; nous avons des renseignements sur les pratiques religieuses et sur les mœurs des indigènes; mais de leur vie morale et intellectuelle, quelques faibles notions nous sont à peine parvenues. Ibn Batoutah est peut-être le seul écrivain connu qui nous ait transmis dans son Itinéraire une description où l'on suive la marche lointaine de l'islamisme et de sa littérature à travers les solitudes de l'Afrique centrale. Il y a des sectateurs de Mahomet, par conséquent des écoles pour le Koran dans Tombouctou même; c'est tout ce que nous avons appris. Et la science serait encore réduite, il faut bien le dire, à ces éléments médiocres, sans la découverte du livre précieux d'Ahmed Baba, qui forme la galerie des docteurs les plus éminents de l'Afrique jusqu'au milieu du XVI[e] siècle, sous le titre de *Tekmilet ed-dibadj* « Complément du *Dibadj*, d'Ibn Ferhoun ». Ce recueil biographique, par la nature même de son objet, nécessite une étude particulière; et ce qui en rend l'usage plus difficile, c'est qu'il n'est accompagné d'aucun index. Il a donc fallu le lire à fond et la plume à la main, pour recueillir les noms des missionnaires musulmans que l'esprit de prosélytisme a poussés vers les oasis perdues dans l'immensité du Soudan, à dater du XII[e] siècle.

Loin de nous la prétention de reconstituer l'histoire de la littérature arabe chez les nègres; nos ressources sont encore trop faibles, et surtout trop

peu nombreuses, pour arriver au but. Ce que nous entreprenons actuellement, sur la foi d'un docteur indigène, qui avait beaucoup lu et beaucoup voyagé, c'est d'esquisser les progrès du Koran parmi des populations languissant dans l'inertie de la simple nature, séparées, pour ainsi dire, du reste de l'univers, aussi ignorantes qu'ignorées; de constater l'influence exercée sur elles par l'islamisme, d'énumérer les *medarsa* « écoles », où l'on enseignait en même temps la langue de Mahomet, sa doctrine et son code, à des hommes abrutis par le fétichisme; enfin, d'expliquer la nomenclature des faits par la nomenclature des hommes et de leurs écrits; méthode défectueuse, sans doute, mais conforme au modèle que nous avons sous les yeux, le *Dictionnaire biographique* d'Ahmed Baba, le Tombouctien.

Le premier des vingt docteurs dont nous lui empruntons l'histoire passa la plus grande partie de sa vie dans une des oasis les plus avancées du désert, avant d'aller au Soudan. L'on jugera de son ardeur pour la propagande par les excès qu'il avait commis auparavant au sein de la république de Touat.

« Mohammed, fils d'Abd el-Krime et petit-fils de Mohammed El-Mr'ili, était de Tlemcen. Il joignit à une intelligence peu commune la passion de l'étude appliquée au dogme, et se distingua autant par sa piété que par son érudition. Ce qui est vraiment digne de remarque, c'est que les efforts de sa raison n'ont jamais atténué son respect, je dirai

même, son amour pour la *Sounna*, qui est la loi du Prophète, ni modifié en rien sa haine contre les infidèles. Pendant son séjour dans le district de Touat, où l'autorité de sa parole lui avait acquis une influence énorme sur la *Djema'a* « assemblée des notables », il provoqua la persécution des juifs. Bien plus, non content de les avoir réduits à l'avilissement en leur arrachant toute espèce de priviléges, il excita le peuple à les massacrer et à détruire leurs synagogues; mais Abd Allah el-'Asnouni, alors cadi du chef-lieu de la république, désapprouva hautement ces violences, qui ne pouvaient se justifier que par un excès de fanatisme. Les oulémas de Fez, de Tunis et de Tlemcen furent consultés sur la question. Il y en eut deux qui donnèrent raison à El-Mr'ili. L'un d'eux, l'imam de Ténès, Mohammed ben Abd el-Djelil, auquel nous devons l'histoire des Beni Zian, rédigea sur la légitimité de l'intolérance un long mémoire, dont j'ai parlé dans une notice en forme de lettre (*Journal asiatique*, novembre-décembre 1851, p. 585); l'autre, Mohammed ben Cho'aib es-Senouci (*Journal asiatique*, février 1854), adressa au héros de Touat une épître, commençant par ces mots. « Honneur à notre frère et ami, Abou Abd Allah el-Mr'ili, le zélé docteur, qui, dans ces temps de corruption, a trouvé le courage de faire éclater sa foi au grand jour, en s'élevant contre les abus et en ramenant les esprits attiédis au sentiment de la vraie religion. Ce sera une gloire pour lui de s'être opposé avec tant d'énergie aux entreprises de

la nation juive (que Dieu l'écrase de son mépris!), et d'avoir détruit la synagogue qu'elle avait osé bâtir sur une terre musulmane. Lui seul a eu la constance de tenir tête aux gens (*ehel el-hawa*) que les intérêts mondains rendent sourds à la voix du Prophète, et de les déférer au tribunal des oulémas. Or, je le déclare ici, personne parmi eux n'a mieux compris l'esprit de la question, que l'imam de Ténès; personne n'a montré plus d'indépendance dans la controverse; personne, enfin, n'a puisé dans sa foi un mépris plus sincère des vaines considérations....... »

Mohammed ben Abd el-Djelil et Senouci ne furent pas les seuls qui prirent part à cette qeruelle religieuse; il y eut encore Mohammed er-Rossa'a, mufti de Tunis; Aiça el-Mouâci, mufti de Fez; Ibn Zakaria, mufti de Tlemcen, et deux autres docteurs de la même ville, qui sont le cadi Yahia ben Abi Barkat el-R'omâri et Abd er-Rahmane ben Sobou'e.

Dès que la décision de l'imam de Ténès fut remise, à Touat, entre les mains d'El-Mr'ili, celui-ci annonça le triomphe de son opinion à ses partisans, et leur ordonna de démolir le temple; mais ce qu'il faut déplorer, c'est que l'excès de son zèle l'entraîna à mettre à prix la vie des juifs, et à payer de sa bourse une prime de sept mitkals par tête, environ cent francs de notre monnaie.

Après cet horrible massacre, à l'occasion duquel il avait composé, contre les juifs et leurs partisans, un chant qui commence par les louanges du Prophète, El-Mr'ili quitta Touat pour s'enfoncer dans

le cœur du Soudan. Il parcourut successivement Tekra, Kachéne et Kanou. Dans les deux premières villes, il enseigna publiquement la science du Koran; dans l'autre, il fit un cours de jurisprudence. De là, il passa à Kar'ou ou Tchiarou, suivant la prononciation locale, et fut invité par El-Hâdjj Mohammed, qui en était le gouverneur, à rédiger une note sur différentes questions de droit. Il était depuis peu dans cette ville, lorsqu'on vint lui apprendre que son fils avait été assassiné par les juifs de Touat. Il repartit et mourut presque au moment de son arrivée. On a répandu le bruit qu'un juif qui avait uriné sur sa tombe fut frappé de cécité.

Au rapport de ses contemporains, El-Mr'ili était d'une nature hardie et entreprenante. Animé d'un zèle outré pour la doctrine du Koran, il employait son éloquence à fanatiser les populations ignorantes du désert; et c'est peut-être à son époque qu'il faut placer l'origine de cet esprit d'intolérance qui a fermé l'Afrique centrale aux bienfaits de la civilisation, en repoussant les races plus éclairées et plus industrieuses.

Le prédicateur de Touat eut pour maître le célèbre imam Abd er-Rahman et-Tsa'alebi, dont les cendres reposent à Alger, dans la mosquée de Bab el-Oued, et pour élève, El-A'akib el-Ansamani. Ses productions sont assez nombreuses. Voici le titre de celles qui étaient parvenues à la connaissance d'Ahmed Baba, le Tombouctien :

1° *Mesbah el-arouah fi ouçoul el-flah* « la Lampe des âmes,

ou Explication des principes du bien », deux cahiers. Cet opuscule fut l'objet d'une critique sévère de la part de Senouci et d'Ibn R'azi.

2° *Mour'nı en-nebil fi charah mokhtaçar khelıl* « Manuel suffisant pour le thaleb intelligent, ou Commentaire du Précis de jurisprudence de Sidi Khélil. » Le texte y est expliqué mot par mot (*memzoudje* « amalgamé ») et d'une manière excessivement concise; mais le livre ne va pas plus loin que le chapitre intitulé : *El-kasm bein ez-zaudjate* « Droits respectifs des femmes unies à un même mari. »

3° *Iklıl mour'nı en-nebil* « Commentaire du manuel suffisant pour le thaleb intelligent........ » Ce travail, qui est une simple glose, resta inachevé

4° Commentaire du Code des ventes à terme d'Ibn el-Hâdjeb, avec des explications tirées d'Ibn Abd es-Slâme et de Sidi Khélil.

5° *Talıf fi'l-menciate* « Sur la manière de réparer l'omission des prières satisfactoires. »

6° Abrégé du *Talkhıss el-meftah* de Kazouini; figures de rhétorique, etc.

7° Commentaire de ce même abrégé.

8° *Meftah en nadhar fi e'ulm el-hadıts* « La clef de l'examen, ou Science des traditions mohammédiennes. » Dans ce livre, El-Mr'ili critique certains passages du *Takrib* d'En-Nawawi.

9° Commentaire du Traité de logique d'El-Khaunadji, intitulé *El-djoumel* « l'ensemble. »

10° Prolégomènes de la logique.

11° La science des faits de l'intelligence humaine, de ses lois et des règles qui doivent en assurer l'exercice, petit poème en vers du mètre *redjez*.

12° Trois commentaires du poeme précédent · le grand, le petit et le moyen

13° *Tenbıh el-r'âfelıne a'n makar el-lebsıne bı-do'ua mekâmat*

el-sa'arefine « Avis aux gens de bonne foi, qui se laissent duper par les prétendus marabouts. » Un seul cahier.

14. Préliminaires de la langue arabe.

15° *Kitab el-fath el-moubine* « Le Livre des horoscopes »

16° Commentaire de l'introduction au Précis de jurisprudence de Sidi Khélil.

17. *El-bedr el-mounir fi e'uloum et-tefsir* « La lune brillante, ou Exposition des connaissances nécessaires à l'interprétation du Koran. »

18° *El-mimia*, poëme à la louange de Mahomet. Tous les vers y sont rimés en *mim* (m), et affectés d'une voyelle brève, comme ceux du *Borda*

19° Liste nominative des professeurs d'El-Mr'ili.

20° Correspondance en vers et en prose avec Djelal eddin es-Soyouthi, sur la science qui enseigne à raisonner. Ce dernier prétendait que le raisonnement est l'ennemi de la foi, et que la philosophie mène à contrôler la religion.

21° Fragment composé de notes sur le chapitre des ventes et quelques autres passages du *Précis* de Sidi Khélil Il y a des bibliographes qui prétendent qu'El-Mr'ili a commenté les trois quarts de cet ouvrage.

II. Notice sur Mohammed Bar'rou, professeur de droit musulman et de doctrine mahométane, à Tombouctou, XVIe siècle.

A quelle époque l'islamisme a-t-il pénétré parmi les nations ignorantes de la Nigritie? Quels furent les courageux missionnaires auxquels le Koran décerna le droit de combattre le fétichisme dans son propre foyer? Est-ce par la persuasion ou par la force des armes que les idolâtres furent convertis au dogme de Mahomet? Enfin, quelle influence exerça sur les indigènes le culte nouveau? Ces diverses questions, dont la solution aurait une si grande

importance pour l'histoire du peuple arabe, qui faillit embrasser l'ancien monde dans l'immense réseau de ses conquêtes, resteront sans doute à l'état de problème, tant que l'on n'aura point découvert l'*Histoire du Soudan*, rangée parmi les œuvres d'Ahmed Baba, le Tombouctien. Les seuls documents qui soient parvenus jusqu'à nous, et dans lesquels il soit possible d'entrevoir une lueur de civilisation, sont les notices éparpillées dans son *Tekmilet ed-Dibadj*, ou Recueil biographique des savants de l'Afrique. C'est quelque chose cependant; et peut-être ne dédaignera-t-on point ces fragments, résultat d'une étude patiente, en raison de ce qu'ils mettent sous nos yeux des faits dont on ne soupçonnait point l'existence, tels que des universités fréquentées par un grand nombre de *thâleb;* des professeurs, écrivains eux-mêmes, expliquant en arabe les livres adoptés pour l'enseignement par les célèbres medarsas de Tunis et du Caire; des bibliothèques relativement considérables, écrites par les lettrés du Soudan; des princes, entourant de leurs bonnes grâces et de leur amitié les hommes de science; et des caravanes de pèlerins passant chaque année de Tombouctou à la Mecque. Au nombre des personnages intéressants, dont le caractère nous a été transmis, figure celui auquel nous avons consacré les lignes suivantes, traduites mot pour mot du texte d'Ahmed Baba :

« Mohammed, fils d'Abou Bekr, était né à Ounkra, mais il habita Tombouctou pendant la plus grande partie de son existence; il portait le nom de Ba-

rirou, avec deux *raïn*. Quelques-uns des manuscrits que j'ai vus l'appellent Bariou'ou, avec un *ain* à la fin. C'était un jurisconsulte habile dans toutes les branches du droit, juste et craignant Dieu. Il était du nombre de ces pieux croyants dont la vertu égale la science, bienfaisant par instinct, rempli de de bonnes intentions. Doué d'un cœur pur et innocent, il aimait à supposer que tous les hommes sont bons; à ses yeux, tous semblaient égaux, tant il en jugeait bien, tant il lui était difficile de croire au mal. Plein d'empressement à rendre service, il se sacrifiait pour le bien du prochain, et souffrait des peines d'autrui; il s'appliquait à rétablir la paix parmi les hommes, les exhortait sans cesse à l'amour de la science et au dévouement qu'il faut pour la répandre. Toute sa vie a été consacrée à l'enseignement. Il aimait les amis de la science, et leur témoignait toute espèce d'égard; il leur partageait avec libéralité ce qu'il avait de plus précieux en fait de manuscrits rares, et jamais dans la suite il ne les réclamait, quelque précieux qu'ils fussent. Il leur prodigua de cette manière sa bibliothèque tout entière; que Dieu lui en sache gré! Quand un étudiant venait à sa porte demander un livre, jamais il ne lui donnait de refus, bien que souvent cet homme lui fût inconnu. Et ce qu'il y a de plus étonnant dans cette prodigalité, dont il n'attendait sa récompense que du ciel, c'est qu'il était passionné pour les livres, et qu'il faisait beaucoup de frais pour en acheter ou en copier. Un jour, je vins à lui pour

lui demander des livres de rhétorique, il chercha aussitôt dans sa bibliothèque et me remit indistinctement tous les ouvrages de rhétorique qui tombèrent sous sa main.

« Quant à sa prodigieuse patience à enseigner pendant la journée entière, même aux intelligences les plus rétives, sans dédain comme sans ennui, elle allait jusqu'à faire souffrir ses auditeurs de son excès de bonté. Lui, au contraire, il demeurait impassible, à tel point que j'ai entendu dire à l'un de mes condisciples : « Je crois que ce docteur a bu de l'eau du « puits de Zemzem, pour ne point se lasser ainsi d'en« seigner. » Sa patience était d'autant plus faite pour émerveiller, qu'elle était unie à une piété exemplaire et à l'amour de la retraite. Il ne pensait qu'à faire du bien aux hommes, même les plus pervers, n'ayant en vue que leur utilité, et s'éloignant de toute occupation frivole. La modestie l'avait revêtu de son manteau précieux; il s'avançait, environné de toutes les lumières de la vertu, plein de calme, d'affabilité et d'une pudeur que relevait la plus parfaite délicatesse. Tous les cœurs éprouvaient pour ce docteur une vive sympathie; toute langue célébrait ses louanges, et tout ce qui l'environnait ne songeait qu'à le bénir. Son âme, vraiment grande, ne dédaignait point d'enseigner les commençants; il y consuma sa vie tout entière, occupé également à rendre service et à rétablir la concorde parmi les hommes. Nul autre n'a pu le remplacer, et personne ne lui a été semblable.

« Le sultan de Tombouctou voulut lui conférer la charge de cadi dans sa ville capitale ; mais il répondit par un refus, alléguant qu'il y avait dans le pays d'autres savants plus dignes que lui ; il fit même toutes sortes de démarches pour décliner un honneur auquel il voulait échapper.

« C'est surtout après la mort d'Ahmed ben Saïd qu'il s'appliqua à l'enseignement. Tel fut, dès lors, l'emploi de sa journée (et je puis la décrire pour en avoir été témoin) : dès les premières heures du jour, il se mettait à enseigner, et faisait de suite plusieurs cours différents, jusqu'à dix heures du matin ; alors il se rendait chez lui pour s'acquitter de la prière Après l'avoir achevée, il entrait chez le cadi pour les affaires de ses clients, ou bien il jugeait à l'amiable entre les parties. Ensuite, après la prière de midi, qu'il récitait en public, il professait jusqu'à trois heures dans sa propre maison, faisait la prière de l'*asr*, et sortait pour aller enseigner dans un autre endroit, jusqu'aux dernières heures du crépuscule ; et, après le coucher du soleil, il terminait la journée, dans la mosquée, par une leçon qui durait jusqu'à neuf heures. Ce n'est qu'alors qu'il retournait chez lui. De plus, je peux affirmer que, durant sa vie entière, il a toujours passé en prières la dernière veille de la nuit.

« C'était un homme plein d'intelligence, de pénétration et de lucidité, pouvant s'élever aux plus grandes choses, comme descendre aux plus petits détails ; prompt à la répartie, alerte à saisir le sens

des paroles, d'un coup d'œil éclairé, d'une discrétion à toute épreuve et ayant des manières pleines de dignité. Parfois, cependant, il aimait à plaisanter et à dilater son cœur dans la conversation. Du reste, vraie merveille de Dieu pour la vivacité de la conception et l'étendue de l'esprit; sa réputation s'est établie par toute la contrée.

«Il eut d'abord pour professeurs de grammaire arabe et de jurisprudence musulmane son père et son oncle, qui étaient deux docteurs fameux. Plus tard, il s'établit avec son frère germain Ahmed, à Tombouctou, où ils suivirent les cours d'Ahmed ben Saïd sur le *Mokhtaçar,* ou Précis de Sidi Khélil. De Tombouctou, ils partirent pour le pèlerinage, en compagnie de leur oncle; et c'est alors qu'ils connurent En-Nâcer el-Lakkâni, Et-Tadjouri, le chérif Youssouf el-Azmiouni, l'imam Mohammed el-Bekri, le docteur hanéfite Berhamtouchi et d'autres savants de l'époque; ce qui ne contribua pas médiocrement au développement de leur érudition. Après avoir accompli les cérémonies du pèlerinage et vu mourir leur oncle, ils rentrèrent à Tombouctou, et continuèrent leurs études auprès de mon père Ben Mohammed Akit et de leur ancien maître Ahmed ben Saïd. Le premier les initia à la logique et à cette partie de la rhétorique qu'on appelle *figures de mots;* il les guida dans la lecture du *Telkhiss el-Meftah,* ou Abrégé de la clef de l'éloquence, par El-Kazouini, et les aida à comprendre les *Ouçoul,* ou Principes du droit, par Es-Sebki, l'Égyptien.

Avec Ahmed ben Saïd, ils expliquèrent la *Moudawwana* de Sahnoun, qui est un recueil complet des institutions islamiques; le *Mouwatta*, dans lequel Malek a resserré les résultats de ses recherches, de ses études, de ses réflexions sur le droit, et le Précis de jurisprudence que nous devons à Sidi Khélil.

« Dès lors, Barirou se fit le disciple le plus assidu de mon père; c'est sous sa direction et en sa présence que, pour mettre le sceau à ses études, et devenir un professeur accompli, il lut le *Djoumel* d'El-Khaunadji, qui est en quelque sorte le compendium de la philosophie.

« Je professais pour le docteur Mohammed Barirou une véritable admiration; et ce qui le démontre suffisamment, c'est que, pendant dix ans, je n'ai cessé d'assister à ses leçons, où nous lûmes, presque en entier, mes condisciples et moi, les ouvrages suivants, qui formaient alors le programme des études classiques :

1° Le *Mokhtaçar,* ou « Précis de jurisprudence », par Sidi Khélil.

2° Le *Mowatta,* ou « Aplanissement des difficultés du droit musulman, par le docteur Malek, chef de la secte malékite.

3° Le *Teshil fi'l-nahou,* ou « Traité méthodique de la grammaire », par Ibn Malek.

4° Les *Ouçoul,* ou « Principes du droit musulman », par Ès-Sebki, avec le commentaire d'El-Mahalli.

5° L'*Alfia*, d'El-Irâki, ou Science des traditions mohammediennes, avec un commentaire de l'auteur

6° Le *Telkhiss el-meftah* (voir plus haut), avec l'abrégé de Sa'ad ed-dine et-Teftazâni.

7° La *Sogra*, d'Es-Senouci, sur le dogme de l'unitéisme

8° Le Commentaire sur la *Djeziria*, ou « Traité de l'unitéisme », par Es-Senouci.

9° Les *Hikâme*, ou « Règles de l'ascétisme (*teçouwouf*) », par Ibn A'tha Allah, avec le commentaire de Zerrouk.

10° Le poeme d'Abou Mokra, sur la constitution du ciel et le mouvement des astres.

11° La *Hachemia*, poëme technique sur l'astrologie judiciaire (*tenedjime*), avec les Prolégomènes de Tadjouri.

12° Le *Teuhfèt el-Hakkâme*, d'Ibn A'acéme, le Grenadin, avec le Commentaire de son fils.

13° Les *Forou'e* d'Ibn el-Hâdjeb, ou « Éclaircissements sur les différentes branches de la loi musulmane.

14° Le *Taudhih*, ou « Commentaire de l'ouvrage précédent », par Sidi Khélil.

15° Le *Mountuka*, d'El-Badji, sur le droit et les hadis.

16° Le Commentaire de la *Moudawwana*, de Sahnoun, par Abou'l Hassan ez-Zerouili.

17° Le *Chifa* du cadi Ayyadh, ou « Définition des droits du vrai croyant envers Mahomet. »

18° Le Recueil véridique des traditions mohammediennes, par El-Bokhari, ainsi que le *Sahih*, de Moslime.

19° Le *Madkhal*, ou « Introduction à la *Sounna* », par Ibn el-Hâdjj.

20° La *Riçâla* d'Ibn Abi Zeid.

21° L'*Alfia*, ou « Traité des règles de la grammaire en vers », par Ibn Malek.

22° La Logique d'El-Mr'ili, en vers du mètre *redjez*.

23° La Métrique arabe, par El-Khazradji, généralement connue sous le titre d'*El-Khazradjia*, avec le Commentaire d'Es-Chérif es-Sebti (de Ceuta).

24° Le Koran sacré, avec l'interprétation.

« Mais le livre fondamental de notre secte, le *Précis*

de Sidi Khélil, fut l'objet d'un travail plus approfondi; nous en fîmes la lecture et l'analyse peut être dix fois. Nous restâmes trois ans sur l'explication du *Teshil* d'Ibn-Malek, afin d'acquérir une connaissance parfaite de la grammaire arabe. Nous eûmes aussi l'avantage de voir deux fois la Rhétorique de Teftâzâni, qui est d'une concision parfaite.

« Enfin, pour abréger cette notice, Mohammed Barirou fut mon guide et mon précepteur dans la carrière des sciences, et nul autre, j'ai le droit de le dire, ne m'a été aussi utile que lui. C'est sa main qui a signé mon diplôme de licence, pour que je pusse enseigner non-seulement ce qu'il m'avait appris, mais encore ce que j'avais recueilli de la bouche des autres professeurs.

« Un jour je lui demandai son avis sur quelques-unes de mes compositions; il en parut charmé et les approuva de sa main. Bien plus, il daigna emprunter quelques remarques à mes œuvres, soit dans ses propres écrits, soit de vive voix au milieu de son cours, tant il était équitable, modeste et disposé à adopter la vérité partout où elle se manifestait.

« Nous étions ensemble le jour de la prise de Tombouctou par l'armée marocaine [1]; c'est alors que je le vis pour la dernière fois. J'ai su plus tard qu'il était mort un vendredi de l'année 1002 (de J. C. 1593-1594). Il était né en l'année 930 (de J. C. 1523-1524). On lui doit des notes additionnelles et

[1] Voir *Journal asiatique*, janvier 1853, p. 95, Lettre à M. Defrémery sur Ahmed Baba le Tombouctien.

des gloses marginales, dans lesquelles il relève ce qui avait échappé aux commentateurs de Sidi Khélil et autres jurisconsultes. Il s'est aussi appliqué à corriger les fautes et les négligences, soit de style, soit de copie, qui se trouvent dans le grand commentaire de Tataï; ce travail, si remarquable par son utilité, a été réuni par moi en un seul volume. Que Dieu fasse paix à Mohammed Barirou ! »

NOTICE

SUR

LES MONUMENTS ANTIQUES DE L'ASIE

NOUVELLEMENT ENTRÉS AU MUSÉE DU LOUVRE,

Lue dans la séance générale du 12 juin 1854,

PAR M. ADRIEN DE LONGPÉRIER.

S'il est dans notre siècle un progrès qu'on ne puisse pas nier, c'est, à coup sûr, celui de la science historique. A aucune époque on n'a recherché les monuments du passé avec un tel ensemble, avec une pareille ardeur; nous pouvons encore ajouter, avec un si grand succès. Ce succès, il ne faut pas l'attribuer seulement à un labeur conduit avec zèle et persévérance; le mérite en revient surtout à la critique, élément d'une incalculable puissance, qui appartient en propre aux temps modernes, et qui en

est l'honneur. On ne recueille pas seulement des traditions, on ne rassemble pas seulement des débris de monuments antiques, on ne se contente pas de se rendre familiers les anciens textes, on soumet toutes ces sources d'enseignement à une étude ingénieuse d'où naissent des rapprochements, des comparaisons, et, ce qui marque un degré d'avancement de plus, des distinctions, des différences. Les textes qui, pour ainsi dire, participent de la faculté qu'a la pensée de se transmettre, sont les premiers documents qui nous soient parvenus, qui aient fixé l'attention des érudits; puis l'on a tenté de suppléer à leur insuffisance, de combler les lacunes qu'ils présentent, en ayant recours aux monuments. C'est l'Europe, bien entendu, qui s'est donné cette tâche, et elle a dû naturellement interroger ses ruines avant de songer à explorer les antiquités de terres éloignées ou d'un difficile accès. Or, comme la civilisation de l'Europe est relativement moderne, il en est résulté que les premiers monuments que l'on ait étudiés, sont les plus récents. Ils avaient, d'ailleurs, un attrait particulier, celui de rappeler ces Romains, dont la domination a laissé dans notre pays une impression si profonde, qu'elle subsiste vive encore après tant d'invasions de peuples barbares. Rien de ce qui vient des Romains ne nous étonne, nous sommes même disposés à leur tout rapporter, de même que, dans certaines parties de l'Orient, on attribue tout à Salomon, ou bien à Alexandre.

La Grèce, quoique faisant partie de l'Europe, a

été étudiée bien plus tard que l'Italie et la Gaule, pendant longtemps ses œuvres d'art ont été inconnues et même méconnues. Le temps n'est pas bien loin de nous où un aréopage anglais décidait que les marbres du Parthénon, apportés à Londres par lord Elgin, avaient été sculptés sous le règne d'Adrien. Il fallut que notre illustre Visconti intervînt pour faire restituer à Phidias les œuvres les plus parfaites que le ciseau ait produites. L'incrédulité systématique, fondée sur la routine, et dont nous venons de rappeler un exemple bien frappant, est loin d'avoir abdiqué. Ainsi que nous l'avons fait observer, l'étude de l'antiquité a commencé chez nous par les monuments les moins anciens. Après Rome et la Grèce, on a exploré la Perse, puis l'Inde, l'Égypte et l'Asie occidentale; on remontait ainsi le cours des siècles, en suivant l'histoire à rebours. Si des monuments dont l'existence est attestée par des textes bien positifs avaient pu donner prise au doute, le scepticisme eut un champ plus libre encore quand apparurent les vestiges de ces antiques civilisations, dont l'histoire classique nous fournit à peine une idée. On avait attribué à l'âge romain des œuvres grecques; on prétendit que des mains étrangères à la Perse avaient dû exécuter les sculptures de Persépolis[1]; puis quand, l'art

[1] Le comte de Caylus, dans un *Mémoire sur les ruines de Persépolis* (Académie des inscriptions, t. XXIX, p. 118 et suiv.), prouve «que les ruines qui subsistent ne sont point celles du palais des rois de Perse, brûlé par Alexandre (p. 138); qu'il est difficile d'attribuer ces bâtiments, ni aux Perses avant Cyrus, ni à ce prince ou à ses successeurs (p. 141);» il trouve la même difficulté par rapport

des Achéménides et même des Sassanides admis, grâce à la persévérance de nos voyageurs, on découvrit des monuments assyriens, il se rencontra des esprits d'une nature lente, qui ne manquèrent pas de chercher une origine perse à ces nombreux bas-reliefs qui décorent les palais des rois de Ninive. Il semble que, parce que les livres d'Hérodote relatifs à l'Assyrie, ont été perdus, parce que nous ne possédons que de courts fragments des écrits de Ctésias, de Bérose et de Sanchoniaton, on ne puisse retrouver les monuments de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Phénicie. Et pourquoi cependant ces contrées seraient-elles moins heureuses que l'Égypte, où le temps, qui détruit si peu de choses quand les hommes ne lui viennent pas en aide, a respecté de fragiles sculptures de bois, vieilles de plus de quarante siècles? Nous insistons, un peu longuement peut-être, sur ce point, parce qu'ayant à parler de monuments de l'antique Asie, encore assez peu connus, nous avons besoin d'établir, d'une manière générale, que les résultats dont nous donnons un aperçu n'ont rien que de très-naturel. Qu'on ne croie pas, toutefois, que nous formions des jugements *a priori*. Pour quelques grands édifices, quelques sculptures colossales, devenus fami-

aux Arsacides (p. 144), et enfin «il ne s'arrête pas à prouver qu'on ne peut les attribuer à la dynastie des Sassanides, qui succéda à celle des Arsacides, les raisons rapportées contre ceux-ci, militant avec plus de force contre ceux-là. Personne, ajoute-t-il, ne sera tenté de faire honneur de ces magnifiques ouvrages aux mahométans (p. 147).» La conclusion logique à tirer de ce mémoire serait que les ruines de Persépolis n'existent pas.

liers aux yeux du public, il existe, ignorés de lui, dans les musées, dans les collections privées, des milliers de petits monuments, pierres gravées, terres cuites, bronzes, monnaies, bijoux de métaux précieux, ivoires, émaux, dont l'antiquaire tient compte, et qui forment comme une chaîne, avec le secours de laquelle les grandes œuvres de l'art se relient et se coordonnent.

Ce n'est pas toujours la grandeur des proportions qui détermine la valeur des monuments de l'antiquité. Nous n'en voudrions pour preuve que les deux coupes d'argent doré, de travail assyrien, découvertes dans les ruines de Cittium en Chypre, et qui enrichissent aujourd'hui la collection du Louvre.

L'une d'elles a été donnée par M. de Saulcy, qui l'a rapportée d'Orient au retour de son dernier voyage, la seconde a été acquise de M. Peretié, chancelier du consulat de Beirouth. On assure que huit autres coupes de même métal et de même origine ont été fondues par un marchand du bazar de Larnaca. Les bas-reliefs et les briques peintes de Némrôd et de Koyoundjek nous montrent les rois d'Assyrie tenant à la main des coupes semblables à celles de Cittium, c'est-à-dire peu profondes et sans pieds. Le vase donné par M. de Saulcy est décoré à l'intérieur de sujets gravés en creux, disposés en frises concentriques. Dans la première frise on remarque, après trois cavaliers armés de lances ou agitant un fouet, et des fantassins portant une lance et un grand bouclier rond, un char traîné par deux chevaux,

marchant au pas, que conduit un aurige, muni d'un fouet. Sur ce char, dont la caisse est ornée d'une figure d'aigle, se tient debout un roi, vêtu d'une tunique quadrillée, la tête ceinte d'une tiare pointue, de forme basse, portant un sceptre de la main droite, et posant la gauche sur la hampe d'un grand parasol qui le couvre. Derrière le char marche un personnage vêtu d'une longue tunique ouverte par-devant, le dos chargé d'un carquois, portant une lance sur l'épaule droite, et tenant un arc et des flèches dans la main gauche; il est suivi de deux fantassins et de cinq cavaliers; la scène est terminée par un jeune nègre, conduisant à la longe un dromadaire. Treize plantes ou fleurs, parmi lesquelles on reconnaît des lotus, sont distribuées entre les personnages, au-dessus desquels volent plusieurs oiseaux.

La deuxième frise nous montre un personnage nu, imberbe, les reins entourés d'un *subligaculum*, posant le pied gauche sur le corps d'un griffon ailé, qu'il a saisi par une de ses aigrettes, et qu'il perce de son épée. Le griffon, ainsi attaqué, soulève ses pattes de derrière à la hauteur de la tête de son ennemi. Une plante sacrée, composée de rinceaux et de fleurs, sépare ce groupe d'un personnage barbu, muni de quatre ailes éployées, la tête couverte d'une tiare conique basse, vêtu d'une tunique longue, ouverte par-devant, lequel perce de son épée un lion dressé devant lui. La frise reproduit six fois le combat contre le griffon, cinq fois le combat contre le lion, et onze fois la plante sacrée que nous connais-

sons si bien par les sculptures de Khorsabad, de Némrôd et de Koyoundjek. Le fond de la coupe est orné de deux guirlandes, composées, l'une de boutons, l'autre de fleurs de lotus, et d'un médaillon circulaire, tout chargé de fleurons en forme d'étoile.

Ce qui frappe tout d'abord dans ce beau vase, c'est le rapport que présentent les chevaux qui y sont gravés, avec ceux qui sont sculptés dans les frises du Parthénon; on sent immédiatement qu'un lien intime unit l'ancien art grec à l'art assyrien.

La seconde coupe, acquise de M. Peretié, entièrement dorée à l'intérieur, est ornée de sujets en reliefs, dont tous les détails ont été soigneusement travaillés à la pointe.

Au centre, on voit le roi, vêtu d'un habit court, ayant un collier et des bracelets, la tête surmontée de deux plumes droites entre deux *ureus*, brandissant de la main droite une masse d'arme, tenant de la gauche un arc, deux flèches, et en même temps la chevelure de trois vaincus, prosternés ou accroupis à terre, qu'il s'apprête à frapper. L'un d'eux est nu et imberbe, les deux autres sont barbus et vêtus de longues tuniques. Devant le roi, un aigle ou un épervier qui vole; au-dessus, un disque solaire ailé. Derrière ce groupe, un homme barbu, la tête ornée de deux plumes, tenant de la main droite une lance, et de la gauche un arbre, porte sur l'épaule droite un cadavre couvert d'une cotte de mailles, dont les bras et la longue chevelure pendent en arrière.

La zone étroite qui entoure le médaillon central

que nous venons de décrire représente cinq sphinx ailés, à tête humaine, posant une patte antérieure sur la tête d'un homme étendu à terre, groupe alternant avec cinq griffons ailés, à tête d'épervier, posant de même une patte de devant sur la tête d'un homme couché. Une fleur de lotus termine la frise. Faisons observer, en passant, que le type du sphinx, foulant sous ses pieds une figure humaine renversée, est connu sur un scarabée égyptien, dont l'époque est indiquée par le cartouche d'un Thoutmès de la dix-huitième dynastie.

Dans une large frise qui borde la coupe, on voit douze groupes, exécutés en relief assez fort.

C'est d'abord Hercule, couvert de la dépouille du lion, luttant contre un grand lion, qui se dresse devant lui. (Répété deux fois.)

Puis le personnage imberbe, perçant de son épée un griffon ailé, sujet exactement semblable à celui qui se remarque dans la deuxième frise de l'autre coupe. (Répété quatre fois.)

Vient ensuite un Hercule de petite taille, portant sur ses épaules un lion vivant, et tenant par le cou un grand oiseau, qui marche devant lui. (Répété deux fois.)

Puis un personnage imberbe, vêtu d'un *subligaculum*, le cou orné d'un collier, la tête nue, perçant de son épée un lion, dont il a saisi une patte de devant. (Répété deux fois.)

Enfin, un Hercule de grande taille, portant un lion sur ses épaules (répété deux fois), représentation qui

se rattache à ces colosses étouffant un lion qui ont été trouvés à Khorsabad.

D'un autre côté, l'attitude donnée dans le médaillon central au roi qui frappe ses ennemis, aussi bien que les détails de la coiffure royale, rappellent d'une manière surprenante les bas-reliefs égyptiens, parmi lesquels nous citerons ceux de Ouadi Magara, dans la presqu'île du Sinaï, représentant les rois Sénéwrou et Souphis, de la quatrième dynastie; le roi Sahou-ra, de la cinquième, et le roi Phiops, de la sixième dynastie; mais dans ces monuments, les rois tiennent à la main une lance et non pas un arc, arme que portent dans des scènes semblables les princes des dix-huitième et dix-neuvième dynasties. Ces derniers, en attaquant fréquemment les habitants de la Mésopotamie, ainsi que nous le prouvent les inscriptions hiéroglyphiques, avaient dû laisser sur les bords du Tigre et de l'Euphrate une haute idée de leur puissance, et les rois d'Assyrie auront emprunté à leurs redoutables voisins un type qui exprime si énergiquement la force et la victoire.

En considérant ces coupes d'argent, d'origine bien évidemment orientale, trouvées d'ailleurs dans le voisinage d'un monument assyrien (la grande stèle de Sargon, transportée au musée de Berlin), on se rappelle encore ce vase d'argent travaillé qu'Achille propose pour prix de la course aux funérailles de Patrocle, vase qui, suivant Homère, surpassait tout en perfection, que d'habiles artistes sidoniens avaient exécuté avec soin, et que des Phéniciens avaient ap-

porté par mer et offert à Thoas. Ce n'est pas seulement en Asie Mineure et en Grèce que le commerce transportait des vases précieux fabriqués en Phénicie et en Assyrie. Les Phéniciens, ces intrépides navigateurs qui, au dire de Strabon, vendaient de la poterie jusque dans les îles Sorlingues, ont introduit des ouvrages de l'art asiatique en Italie.

C'est ainsi que s'explique la présence des coupes d'argent doré semblables à celles de Cittium dans un tombeau découvert en 1838 près de l'antique *Agylla* ou *Cere*, sous les murs de Cervetri[1]. Avant même la réapparition des monuments de Ninive, M. Raoul-Rochette avait reconnu que les vases d'Agylla appartiennent à un art asiatique, et il n'a pas hésité à déclarer que cet art est celui de l'Assyrie. Cette opinion se trouve confirmée, de la manière la plus complète comme la plus inattendue, en premier lieu, par la découverte de Larnaca, et plus récemment encore par la trouvaille qu'a faite sur les bords du Tigre M. A. Layard, le savant explorateur de Némrôd. M. Layard, a recueilli en effet, dans les ruines de cet édifice, plus de vingt coupes de bronze qui ont, avec les coupes d'argent d'Agylla et de Larnaca, la plus frappante analogie. Ainsi, par exemple, le fond de deux coupes de Némrôd offre un médaillon orné d'étoiles exactement semblable à celui qui se voit

[1] L'*Allgemeine Zeitung* d'Augsbourg (n° du 17 septembre 1855) annonce la découverte, faite dans un tombeau de Palestrine (Præneste), de coupes semblables à celles d'Agylla, qui sont déposées au Musée grégorien, à Rome.

dans la coupe donnée au Louvre par M. de Saulcy. Une autre coupe de Némrôd représente un roi qui s'apprête à frapper un ennemi prosterné, comme sur la seconde coupe du Musée. Une troisième coupe de bronze nous montre des *ibex* ou antilopes courant parmi des arbres sur une montagne, et ce sujet existe sur une des coupes d'argent d'Agylla. Or la manière dont les Assyriens expriment le sol montagneux est si particulière, si caractérisée, que ce détail seul suffirait pour établir la communauté d'origine des vases que nous comparons. Mais les coupes de Cere ont encore avec celles de Chypre une extrême ressemblance; car on y trouve des cavaliers dans la même attitude, des guerriers à pied, armés de lances et de boucliers ronds; des oiseaux qui volent au-dessus de ces figures et des plantes alternant avec les personnages.

On ne peut séparer les vases d'Agylla et de Citium de ceux qui ont été trouvés à Némrôd, monuments dont l'antiquité reculée et la provenance ne sont pas contestables. On devra donc considérer comme un fait acquis à la science l'existence en Italie d'objets de fabrication purement asiatique. Il faudra encore tenir compte de ce fait, que plusieurs des vases découverts à Némrôd par M. Layard offrent des rangées processionnelles d'animaux, tels que des lions, des sphinx, des moufflons, des taureaux, système de décoration qui a été employé pour ces vases peints de style si ancien qu'on découvre à Corinthe, dans les îles de la Grèce et dans toute l'Étrurie Nous

avions depuis longtemps la conviction (et nous l'avons souvent exprimée) que ces vases peints étaient des emprunts faits à l'industrie asiatique. M. Layard nous a fourni la preuve directe que nous attendions.

Maintenant qu'on peut se faire une idée des vases de métaux que les Phéniciens portaient aux Grecs à l'époque d'Homère, on comprend comment s'est faite l'éducation des artistes helléniques, et l'on s'explique comment ils ont été conduits par l'imitation à introduire dans leurs œuvres des types, des symboles qui étaient évidemment étrangers à leur nationalité. Qu'on ne croie pas, au reste, que ce fait, demeuré si longtemps inaperçu des modernes, eût entièrement échappé aux anciens. Le plus savant de tous, Aristote, nous apprend que le péplus fabriqué pour Alcisthène de Sybaris offrait l'image des principaux dieux de la Grèce entre deux bordures décorées de figures orientales. « Le haut, dit-il, représentait les animaux sacrés des Susiens, le bas ceux des Perses. »

Mais ce ne sont pas seulement les vases de métal qui nous viennent en aide; M. Victor Place, consul de France à Mossoul, a recueilli en Assyrie des poteries de terre dont un échantillon est parvenu au Musée. Ce vase, d'un jaune pâle, est décoré extérieurement de bandes brunes, sur lesquelles sont peints en blanc des chevrons et des triangles semés de points. M. de Saulcy a aussi ramassé à l'est de la mer Morte, dans la Moabitide, des fragments de poterie qui sont aujourd'hui déposés au Louvre et

qui, par leur fabrique, par les couleurs dont ils sont peints, se rattachent très-étroitement à ces vases dont on trouve des fragments sur le sol de Mycènes et auxquels M. Raoul-Rochette avait assigné une origine assyro-phénicienne.

On sait que le trésor d'Atrée à Mycènes, ainsi que d'autres édifices appartenant à l'âge le plus ancien de l'histoire des Grecs, était revêtu intérieurement de lames de bronze fixées à l'aide de clous, dont quelques-uns ont été retrouvés sur place. Le Louvre vient de recevoir de Khorsabad quelques grands fragments d'une frise composée de feuilles de bronze travaillées au repoussé, et représentant, entre deux bordures ornées d'astères régulièrement espacées, des lions, des taureaux, une antilope, au-dessus de laquelle est un grand astre, animaux alternant avec des personnages en costume sacerdotal. Ces plaques de bronze étaient attachées au mur par des clous, et un de ces clous, courbé par accident, est resté fixé dans un des morceaux de la frise.

M Victor Place a également envoyé au Musée une riche collection de colliers et de bracelets composés de pierres dures, telles que des cornalines, des sardoines, des agates, des jaspes, colliers qu'il a soigneusement extraits des fondations du palais de Khorsabad, où ils avaient été déposés, dans une couche de sable fin, au-dessous des grands blocs de gypse. Cette disposition ne nous permetrait-elle pas d'expliquer le passage de l'Écriture sainte où il est dit que Salomon fit mettre des pierres précieuses

dans les fondations du Temple? Le texte hébreu, celui des Septantes et celui de la Vulgate nous paraissent autoriser une interprétation que rien ne pouvait indiquer avant l'heureuse trouvaille de notre zélé consul.

Nous sommes forcé de passer sous silence un nombre assez considérable d'autres objets envoyés par M. Place, pour arriver à la description d'un sarcophage de marbre blanc, découvert par M. Peretié dans un tombeau creusé dans le Liban près de Tripolis de Phénicie; monument dont le style est tellement ancien que, pour notre part, nous n'hésitons pas à en faire remonter l'exécution aux temps de l'autonomie phénicienne. Ce tombeau, taillé en gaîne, comme les sarcophages égyptiens de l'époque saïtique, se compose de deux pièces; la moitié inférieure, qui forme le cercueil, a été creusée avec un grand soin pour recevoir le corps, et autour de la partie évidée règne une moulure sur laquelle s'ajuste avec une grande précision un couvercle bombé, qui se relève vers les pieds, et dont la partie la plus large présente un masque de femme sculpté en haut relief. C'est, comme on voit, une disposition tout à fait analogue à celle qu'ont adoptée les Égyptiens sous la XXVIe dynastie, c'est-à-dire pendant les VIIe et VIe siècles avant notre ère.

Mais là s'arrête la ressemblance; la tête sculptée sur le tombeau phénicien n'a pas le caractère des œuvres de l'art égyptien; c'est quelque chose de tout à fait distinct. Un visage allongé, couronné d'un triple

rang de boucles de cheveux, et accompagné de quatre longues mèches ondulées qui descendent au-dessous des épaules, rappelent les plus antiques sculptures grecques, et particulièrement certaines figures de terre cuite représentant Géa, que l'on trouve dans les tombeaux helléniques, figures dont le Louvre, aussi bien que le musée de Berlin, possède plusieurs bons échantillons.

Les Phéniciens, comme les Juifs, ont eu, dès la plus haute antiquité, des relations fréquentes avec l'Égypte; et ces relations ont laissé des traces positives dans les œuvres d'art des peuples qui habitaient la côte de l'Asie occidentale. Ainsi M. le duc de Luynes estime que la pierre gravée du musée de Florence, qui représente un roi en costume égyptien, accompagné du nom Abibaal écrit en lettres phéniciennes לאביבעל, est le sceau du roi de Tyr père d'Hiram et contemporain de David (*Numismat. des Satrapes*, page 70). Effectivement, le style de cette remarquable pierre correspond parfaitement à celui qui règne dans les ouvrages des artistes égyptiens du xe siècle avant notre ère, ouvrages qui sont assez nombreux dans nos collections.

Outre les rapports qui devaient exister entre des peuples voisins, on conçoit que la prise de Jérusalem par Schéschonk, la guerre de Tharaka contre Sennachérib, la fuite des juifs en Égypte sous Ouaphrès, le séjour de Néchao en Judée, durent contribuer à répandre dans les contrées sémitiques des types originaires de la terre des Pharaons.

Ainsi, M. Layard a retrouvé sur les bords du Tigre dans le palais de Némrôd, un monument en forme d'obélisque, des ivoires sculptés, des sceaux, des coupes où l'on reconnaît l'influence égyptienne.

Ainsi, M. Victor Place a recueilli tout récemment, sous la base d'un des grands taureaux du palais de Khorsabad, un cachet d'agate translucide, dont il nous a adressé une empreinte, sur laquelle se trouve, entre un disque ailé, un épervier et deux *ureus*, une ligne de très-beaux caractères phéniciens, formant le nom עבדבעל Ábdbaal. Ce cachet, qui, à en juger par la place où il était enfoui, a été gravé au VIII[e] siècle avant notre ère, tout en représentant des sujets égyptiens, est-de travail évidemment asiatique; d'ailleurs, on y observe encore un petit globe, placé dans un croissant, symbole dont nous avons pu constater la présence sur beaucoup de monuments phéniciens, ainsi que nous le dirons plus loin.

Les artistes phéniciens, comme les assyriens, ont emprunté à l'Égypte des formes, des détails d'ornementation; mais leur école et leur style conservent une entière indépendance. Leur main-d'œuvre a ses caractères propres, à tel point qu'on en peut reconnaître l'empreinte aussi facilement qu'on distingue des véritables sculptures égyptiennes les maladroites imitations faites à Rome sous l'empereur Adrien.

De même que l'obélisque de Némrôd, malgré sa forme d'origine égyptienne, n'en est pas moins une

œuvre d'art purement assyrien, le sarcophage de Tripolis, avec ses contours saïtiques, est un excellent spécimen de la sculpture de la Phénicie, qui se rapproche considérablement de celles des Assyriens.

Si l'on compare le masque du cercueil avec celui des figures colossales qui décoraient les portails de Khorsabad, on admettra sans peine cette liaison, qui s'explique si naturellement par la situation géographique des peuples.

Nous avons déjà fait remarquer la ressemblance frappante qui existe entre la tête sculptée sur le monument phénicien et celle des plus anciennes figures grecques, ressemblance que l'on pourra encore suivre jusque dans le visage de la célèbre Pallas de Velletri, cette statue admirable qui unit, à la perfection des meilleurs temps de l'école grecque, le charme mystérieux inhérent aux productions des époques primitives.

Ceci se comprend aisément. Les relations des Égyptiens avec les Sémites n'ont pas eu d'influence sur le style de ces derniers, parce que ceux-ci avaient une école à eux et un style qui leur était propre. Mais lorsque les Grecs entrèrent en rapports avec les Assyriens et les Phéniciens, leurs voisins dans l'Asie Mineure et dans les îles de la Méditerranée, les Pélasges, les Hellènes avaient tout à apprendre en fait de beaux-arts, et il était tout naturel qu'ils se laissassent pénétrer par les principes de gens habiles et expérimentés.

Nous rappelions plus haut ce passage de l'Iliade

qui nous fait si bien voir en quelle estime les héros de l'âge épique tenaient la cœlature des Phéniciens.

Le sarcophage du Liban, exécuté au VII[e] ou au VI[e] siècle avant notre ère[1], est un témoignage non moins irrécusable des origines de l'art grec.

Nous avons oublié de dire, et c'est un détail essentiel, que les cheveux qui couronnent la tête sculptée sur ce monument conservent des traces bien sensibles de peinture d'un bleu foncé. C'est là une circonstance intéressante. Malheureusement le reste du cercueil, qui paraît avoir été lavé, ne peut nous fournir d'autre indication sur le système adopté pour l'ornementation qui en complétait l'aspect.

Le trou auriculaire du côté gauche est percé dans toute l'épaisseur du couvercle. Peut-être les parents du mort lui adressaient-ils des prières ou des paroles consacrées par un rituel, dans les visites qu'ils faisaient sans doute au tombeau à des époques marquées par la religion, ainsi que cela se pratiquait chez les Égyptiens. Enfin, dans le fond du cercueil

[1] Huit mois après que cette notice avait été lue à la Société asiatique, le 20 février 1855, M. Peretié découvrait, au sud de Sayda, l'antique Sidon, un second cercueil du même style que celui qui est décrit ici. Ce cercueil porte à la partie supérieure vingt-deux longues lignes de beaux caractères phéniciens, et, à l'extrémité extérieure, une autre inscription de sept lignes. M. le duc de Luynes a, dans la séance publique des cinq Académies (14 août 1855), lu un savant mémoire sur ce précieux monument, qui a renfermé le corps d'Asmunazar, roi des Sidoniens, fils de Thebunath, roi des Sidoniens. Un littérateur avait avancé, dans la Revue des Deux-Mondes, que le sarcophage conservé au Louvre était un monument romain des bas temps; la seconde découverte de M. Peretié répond suffisamment à cette assertion toute gratuite.

on remarque un assez grand nombre de lignes en relief qui s'entrecroisent. M. Peretié, lorsqu'il découvrit le monument, avait cru voir là des caractères phéniciens; mais un examen attentif nous permet de donner une autre explication de ces lignes. Le cadavre a été certainement embaumé et entouré de bandelettes et d'un suaire retenu autour du corps par des cordes qui s'entre-croisaient et faisaient deux tours à la hauteur de la ceinture. Les substances employées pour l'embaumement, et le corps en se décomposant, ont rongé le marbre, excepté où il se trouvait protégé par les cordes que la pesanteur du cadavre y avait fait adhérer assez fortement. Toutes les lignes en relief que l'on observe aujourd'hui dans le sarcophage sont les empreintes de ces cordes, dont on distingue clairement la torsade.

Le Musée avait acquis de M. Peretié, avec la coupe d'argent doré et le sarcophage de marbre, un lion de granit noir, long de soixante-neuf centimètres. L'animal est représenté couché, la patte gauche de devant croisée sur la patte droite, qui est renversée. Cette figure, d'ailleurs trouvée près de Beirouth, nous avait paru non pas une œuvre d'art apportée d'Égypte, mais une imitation phénicienne de ces lions sculptés à l'époque des rois saïtes de la XXVI[e] dynastie. A vrai dire, nous nous fondions sur une preuve en partie négative. Quelque évident que fût le rapport de cette œuvre d'art, à coup sûr très-antique, avec les œuvres égyptiennes, nous ne pouvions y saisir qu'un rapport d'imitation, depuis, nous

sommes en possession d'une preuve directe. M. Oppert a recueilli à Babylone une pierre gravée, portant, en beaux caractères phéniciens le nom עבד מלך *Ebed-Melek*, et représentant deux lions couchés, dans lesquels on retrouve l'attitude, les moindres détails de style, et jusqu'aux proportions ramassées qui distinguent le lion de Beirouth. Les œuvres d'art de l'antiquité ont cela d'admirable, qu'à chaque époque et dans chaque pays l'unité de style y règne avec une puissance absolue, en sorte qu'une petite image, tracée sur une pierre précieuse, sur une monnaie, paraît gravée par l'artiste qui a taillé dans le marbre ou sur la face d'un rocher, des figures colossales. Pour bien connaître l'antiquité, il ne faut donc pas s'arrêter à l'examen de telle ou telle classe de monuments, mais les embrasser tous dans une même étude, sans se laisser détourner par de fausses délimitations.

Le Louvre possède encore une colonne phénicienne rapportée de Beirouth par M. de Saulcy. Le sommet de ce monument de marbre blanc est entouré d'une couronne de fleurs à quatre pétales. Au-dessous on a sculpté en fort relief un disque solaire à queue d'oiseau; plus bas, un croissant renversé sur un globe. Ce dernier symbole se trouve deux fois répété sur l'intaille d'Abibal, roi de Tyr, publiée par M. le duc de Luynes. On le voit encore sur d'autres pierres gravées phéniciennes et sur les monnaies phéniciennes de Sexti; enfin il décore le centre du chambranle d'une porte que M. de Vogué

vient de découvrir à Omm el-Âmid, dans le voisinage de Tyr, monument que, d'après sa construction si antique et le style des sculptures qui le décorent, on peut considérer comme ayant été élevé sous la dynastie d'Abibal et d'Hiram. Le nom de plusieurs des princes de cette famille indique assez le culte qu'ils rendaient à Astarté, et le disque à queue de colombe et le croissant renversé sont probablement des symboles de cette divinité.

Parmi les figurines phéniciennes rapportées de Tyr, qui, grâce à M. de Saulcy, sont entrées dans nos collections, on remarque des représentations de la déesse Astarté dont le cou est orné de plusieurs rangs de colliers tout semblables à ceux que M. Victor Place a découverts dans les fondations de Khorsabad. Le même genre d'ornement se retrouve sur plusieurs statuettes de pierre de la même déesse, également de travail phénicien, qui ont été trouvées dans l'île de Chypre et apportées au Louvre par M. de Saulcy. Au centre du collier se voit un pendant oblong qui existe dans la plupart des colliers de Khorsabad et aussi au milieu du collier d'une figurine d'ivoire de style assyrien récemment acquise par le Musée. Une des statuettes de l'Astarté cypriote porte sur le bras gauche un petit taureau, tandis que des figures de la même déesse, conservées dans d'autres collections, tiennent une colombe. J'ai déjà fait observer ailleurs que la double signification du mot תור (taureau et colombe) permettait de comprendre le rapport in-

time qui unit les trois formes d'Astarté, d'Athor et de Vénus. Je signale particulièrement à l'attention des archéologues la statue qui tient une figure de taureau comme un monument à la fois neuf et singulièrement propre à éclairer un point intéressant de la mythologie asiatique.

Un taureau exactement semblable à celui que porte notre statuette d'Astarté se voit sur des monnaies de Cypre, frappées, ainsi que l'a reconnu M. le duc de Luynes (*Numism. et inscript. cypriotes*, 1852), à Salamine; la colombe forme le type du revers de ces monnaies qui présentent en outre ce symbole ♀, assez semblable à la croix ansée ☥, et qui sert encore aujourd'hui à désigner la planète de Vénus. Plusieurs statuettes cypriotes nous montrent la Vénus ou Astarté coiffée d'un diadème, moins orné cependant qu'il ne se voit sur quelques monnaies d'or des rois de Cypre. Ce diadème est clairement exprimé sur une rare monnaie d'argent du cabinet de M. le duc de Luynes, qui porte, d'un côté, une figure debout dans un temple, avec la légende עבדאדד *Ebed Adad*, et, au revers, un buste de la déesse, posé de face, accompagné de son nom עתרעת *Atargat*, qui, nous le pensons, n'a pas encore été lu. Il est facile de comprendre comment le nom עתרעת a produit les formes *Atargatis* et *Atharu*, Ἀταργάτης et Ἀθάρα (Strabon, liv. XVI), suivant le degré d'intensité donné au second *ain*, c'est ainsi que באל פעור a fait *Baal Péor* ou *Beelphégor*.

Un taureau courant se voit aussi sur un curieux cachet phénicien, dont M. Oppert m'a envoyé d'Alep une empreinte; on y trouve, en trois lignes, l'inscription לתמכא בן שקנמלך [sceau] *de Tamakâ, fils de Sacan-Melek*. C'est là encore un monument de la glyptique qui, sans être aussi antique que celui dont nous devons la découverte à M. Victor Place, n'en offre pas moins un excellent spécimen de l'art et de la paléographie des Phéniciens à l'époque de leur autonomie.

Il me reste à dire quelques mots sur les monuments juifs donnés au Musée par M. de Saulcy; à savoir : la partie supérieure d'un sarcophage et quelques fragments de la cuve ou partie inférieure; la moitié d'un second couvercle, le tout recueilli à Jérusalem dans les *Kobour el-molouk* ou tombeaux des rois.

Les deux couvercles de sarcophages, ainsi qu'un troisième, que M. de Saulcy n'a pu rapporter, mais dont il a du moins publié le dessin [1], ont la même forme et appartiennent bien positivement au même art; il est aussi tout à fait impossible de séparer, dans notre appréciation, la décoration de ces monuments de celle qui a été employée à la partie extérieure de la grotte sépulcrale qui contenait les tombeaux, décoration dont nous pouvons parler comme si nous l'avions vue sur place, grâce aux grands et

[1] *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques*, 1853. Atlas, pl. XXXIII.

beaux dessins photographiques exécutés par M. Saltzman[1].

Le plus remarquable de nos deux couvercles hémicylindriques, outre la moulure commune à tous les trois, présente un riche système d'ornementation exécutée à la râpe et non au ciseau, ce qui est un fait curieux à noter. Au sommet règne dans toute la longueur une bande décorée de rinceaux, dans les enroulements desquels se répètent, à partir d'une rosace centrale et en allant vers les extrémités, les représentations suivantes des glands d'yeuse accompagnés de feuilles, des fruits de ricin, trois lis, fleur à huit pétales ouverte, raisin à grains allongés, feuille de pampre et raisin à petits grains. Cette bande médiale est entourée d'une large guirlande d'olivier avec fruits, comprise entre deux torsades. Au-dessous de cette guirlande règne un bandeau orné de rinceaux formés de tiges de divers arbres ou plantes chargés de fruits et de fleurs. On y remarque des grappes de raisin, des roses, des lis, des coloquintes, des grenades, des cédrats, des glands, des amandes, des citrons. Tout cela semble être la reproduction durable des guirlandes et des fleurs dont on couvrait le cercueil au moment de l'inhumation.

L'extrémité verticale de ce couvercle est ornée

[1] La collection de dessins photographiques exécutés par M. Saltzman est venue démontrer la parfaite exactitude des dessins publiés par M. de Saulcy; elle nous fournit en même temps des détails de grande dimension et d'une précision qu'aucune copie ne peut égaler. A l'aide des photographies, on peut étudier très-sûrement le style des diverses périodes de l'art juif.

d'une fleur accompagnée de grands feuillages très-analogues à l'acanthe, placés entre deux de ces rosaces composées d'un bouton saillant au centre d'un anneau, semblables à celles qui se voient sur un grand nombre de monuments assyriens et phéniciens, entre autres sur la façade d'un temple représenté dans un des bas-reliefs de Khorsabad et sur les autels de Gozzo. Parmi les urnes étrusques publiées par Gori on en remarque deux dont l'une a pour décoration, au lieu de figures en bas-relief, trois rosaces et deux grands feuillages d'acanthe qui rappellent singulièrement le sarcophage juif, l'autre n'est ornée que de cinq fleurs ou rosaces espacées simétriquement comme les six fleurs qui sont sculptées sur le couvercle de sarcophage resté à Jerusalem [1]. C'est là un rapprochement qui n'a pas encore été fait; mais on ne s'étonnera pas de trouver quelques traits de communauté dans les monuments des Juifs et des Étrusques, car ces derniers travaillèrent sous l'influence des idées asiatiques [2].

On a essayé d'attribuer aux Romains et même aux Byzantins les sarcophages des *Kobour el molouk*, mais sans établir aucun point de comparaison avec

[1] Gori, *Mus. etrusc.* t. III, pl. XXV, n° 1, et pl. XXVI, n° 2.

[2] On se rappellera un autre point de ressemblance qui existe dans les monuments juifs et étrusques. Nous voulons parler des chambranles de portes, formant comme un cadre qui se rétrécit au-dessous du linteau réel ou supposé. (Voyez les Monuments de Castel d'Asso, de Cervetri, *Annal. dell. Inst. archeol, monum.* 1832, pl. XLIII, 1835, pl. XIX, et F. de Saulcy, *Voyage dans les terres bibl.* pl. XXXIV et XLIII, n° 2, 3, 4)

des monuments connus et en s'en tenant aux plus vagues allégations. On aurait pu cependant citer un monument romain dont la décoration présente un rapport frappant avec celle de la porte des *Kobour el molouk*, de l'entablement du tombeau de la vallée de Hinnom et du tombeau monolithe d'Absalom. Ce monument, c'est le tombeau de L. Scipion Barbatus, sculpté au IIIe siècle avant l'ère chrétienne et placé dans une grotte taillée dans le roc vif, dont la nature rappelait à l'esprit si juste et si pénétrant de Visconti la grotte Macphéla, dans laquelle Abraham déposa le corps de Sarah[1].

Le tombeau de Scipion est orné, en effet, d'une sorte de frise composée de triglyphes, et de métopes parfaitement carrées, au centre desquelles se détache une rosace. On voit dans la volute qui termine son couvercle un lis (ou *balaustium*, suivant Visconti) analogue aux deux fleurs tracées au chevet du sarcophage laissé à Jérusalem. Si donc l'histoire nous y autorisait, on pourrait chercher à prouver que les Romains du IIIe siècle ont porté leurs arts à Jérusalem et communiqué leur goût aux Juifs. Mais lorsque les Romains se sont établis dans la ville sainte, le style de leur art avait déjà changé, comme il est facile de s'en apercevoir lorsque l'on compare au tombeau de Scipion les ornements du célèbre tombeau de Cécilia Métella, l'épouse de Crassus, ou ceux du sarcophage des affranchis de Sextus, Peducæus Hilarus et Peducæa Hilara, qui porte aussi des triglyphes, et,

[1] Visconti, *Monumento degli Scipioni*, *Opere diversi*, t. I, p. 9

comme le tombeau de Cécilia Métella, des bucranes. Ce dernier sarcophage, conservé au musée de Modène[1], et le seul monument funéraire qui reproduise à peu près l'ornementation du tombeau de Scipion, quoique appartenant à une bonne époque, à celle où le prénom de Sextus était le plus fréquent, montre avec quelle rapidité le style étrusque et oriental de l'âge de Scipion était tombé en décadence. Les Romains ne purent pas, sans doute, transmettre aux peuples de la Palestine une manière, un style qu'ils ne possédaient plus. Ainsi, donc, la ressemblance du tombeau de Scipion avec ceux de la Judée, au lieu de devenir une preuve contre l'origine juive des monuments de Jérusalem, constitue à nos yeux un argument très-important en faveur de cette origine.

Au tombeau des rois, comme à celui d'Absalom, on voit des triglyphes alternant avec des rosaces; mais l'entablement du grand tombeau de la vallée de Hinnom présente des diglyphes, et c'est précisément l'ornement qui alterne avec des rosaces sur le couronnement des six autels sculptés sur la célèbre pierre noire assyrienne rapportée par Michaux et conservée à la Bibliothèque impériale. Deux de ces autels supportent des tiares décorées chacune de cinq paires de cornes de taureau; sur un troisième, on a placé ce symbole en forme de fer à cheval qui

[1] Malmusi, *Museo lapidario Modenese*. Modena, 1830, in-4°, p. 20, fig. XVI. L'inscription, en très-beaux caractères, est ainsi conçue *Peducæa. Sex. L. Hilara sibi et Sex. Peducæo. Sex. L. Hilaro fecit*

se voit, suspendu aux colliers royaux avec la tiare et des images du soleil et de la lune, dans les bas-reliefs assyriens. Ce symbole en forme de fer à cheval occupe encore une des métopes du tombeau de Hinnom. La pierre de Michaux a été gravée, comme l'a reconnu M. Oppert, entre le règne de Sargon et celui de Nabuchodonosor.

Nous ferons observer, en terminant, que l'ornementation adoptée pour les tombeaux des rois nous offre des feuilles de pampres, des grappes, des citrons, qui sont des types de la monnaie juive; des grenades, comme au temple de Jérusalem; des rameaux d'amandier, qui rappellent la verge d'Aaron, et enfin des coloquintes, qui décoraient aussi la *mer d'airain*.

RAPPORT

SUR LA CHAPE ARABE DE CHINON,

DÉPARTEMENT D'INDRE-ET-LOIRE

LU À L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, DANS LA SÉANCE DU 19 OCTOBRE 1855,

PAR M. REINAUD[1].

La chape que l'on conserve à Chinon, dans l'église de Saint-Étienne, a été primitivement une étoffe de

[1] L'académie avait nommé pour cet objet une commission com-

soie présentant la forme d'un parallélogramme. Comme elle est ornée de figures et que le travail en est riche, eu égard du moins à l'état où les arts se trouvèrent jadis chez nos pères, on la disposa, à une certaine époque, en forme de chape, et elle servit à relever l'éclat des cérémonies du culte catholique. Pour cela, on coupa les angles inférieurs, et l'on fit usage des deux morceaux qui restaient de cette mutilation pour donner plus d'ampleur au vêtement sacerdotal.

A Chinon, cette étoffe est désignée par l'appellation de *Chape de saint Mexme*. Saint Mexme est le nom d'un disciple de saint Martin, évêque de Tours, lequel vivait, par conséquent, vers la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne et dans la première moitié du Ve. Ce saint, dont le nom s'écrit plus régulièrement *Maxime*, pratiqua d'abord la vie monastique dans le célèbre couvent de l'île Barbe, aux environs de Lyon; ensuite il se retira à Chinon, où il prit la direction d'un monastère et où il mourut. Sa mémoire est encore en grande vénération dans le pays.

Un même sujet est représenté plusieurs fois sur la chape de Chinon. Ce sont deux espèces de léopards, placés en face l'un de l'autre, et qu'une chaîne tient attachés à un objet en forme de pyramide. Sous le ventre de chaque léopard est un petit quadrupède qui ressemble à un chien; au-dessus du léopard est un oiseau qui vole. Les deux léopards sont séparés par

posée de MM. Quatremère, Garcin de Tassy, de Saulcy, Caussin de Perceval, Adrien de Longpérier, et de M. Reinaud, rapporteur

une plante garnie d'une partie de ses branches et de ses feuilles. La couleur des groupes varie de manière à donner à l'ensemble un caractère plus original.

A quel pays, à quelle époque et à quel ordre d'idées fallait-il rattacher ce sujet singulier? On sait que l'archéologie, notamment l'archéologie orientale, a fait de grands progrès dans ces dernières années. L'Égypte, l'Assyrie, la Perse et l'Inde ont été examinées de plus près qu'on ne l'avait fait jusqu'ici; on ne s'est pas contenté, comme par le passé, de rapprocher les divers témoignages des écrivains de l'antiquité; on a parcouru de nouveau les contrées mêmes où les différentes civilisations s'étaient développées; on a fouillé la terre, et successivement, les civilisations primitives, ainsi que les croyances sous l'empire desquelles elles s'étaient formées, se sont en partie dévoilées pour nous.

A la première vue, l'œil exercé d'un archéologue pouvait reconnaître sur ce tissu un sujet analogue à ceux que les princes de la dynastie sassanide, qui régnèrent en Perse depuis le IIIe siècle jusqu'à l'invasion musulmane au VIIe siècle, aimaient à représenter sur les objets à leur usage. De tout temps les monuments de la Perse ont reproduit des images d'animaux groupés de diverses manières : tantôt ces animaux semblent courir à la suite les uns des autres; tantôt ils sont poursuivis par des hommes à cheval, et paraissent vouloir rappeler ces chasses gigantesques tant recherchées des rois et des grands[1]. Dans cer-

[1] Ces chasses s'exécutaient ordinairement dans des parcs appelés

tains cas, les sujets sont subordonnés aux croyances religieuses du pays.

En 1848, notre savant confrère M. Charles Lenormant, qui eut occasion de voir l'étoffe de Chinon, crut reconnaître, dans le groupe des deux léopards, les deux lions qui jouent un rôle considérable dans l'ancienne mythologie orientale, et qu'on retrouve sur les monuments assyriens et perses. D'après la même idée, l'objet pyramidal auquel les léopards sont attachés lui parut être l'autel sur lequel les Asiatiques entretenaient jadis le feu sacré, et que les Grecs désignèrent en conséquence par le nom de *pyrée*[1]. la plante qui sépare les léopards l'un de l'autre devint le Hom, plante qui, encore à présent, tient une grande place dans le culte de Zoroastre[2]. M. Lenormant cita à l'appui de son interprétation des monuments analogues, particulièrement une étoffe que l'on conserve au Mans, sur laquelle les symboles sont reproduits d'une manière plus exacte[3]. La lettre

en persan du nom de *fardous*, mot dont les Grecs et nous, à leur exemple, avons fait *paradis* (παράδεισος).

[1] En grec πυρεῖον. C'est l'équivalent de la dénomination persane, employée encore à présent par les Guèbres, آتشگاه ou آتشکده pour designer l'édifice consacré à l'entretien d'un feu permanent (Voy. le *Zend-Avesta*, traduit et publié par Anquetil Duperron, t. I, p. CCCLVIII et suiv. t. II, II[e] partie, p. 568 et suiv.)

[2] *Ibid.* t. II, II[e] part. p. 535.

[3] Cette étoffe, qui porte dans le pays le nom de *suaire de saint Bertrand*, a été signalée pour la première fois par M. Hucher dans le recueil que M. de Caumont publie sous le titre de *Bulletin monumental* ou *Collection de mémoires et de renseignements sur la statistique monumentale de la France*, année 1846, t. XII, p. 24 et suiv.

adressée à ce sujet par notre confrère à M. de Caumont se trouve dans le *Bulletin monumental* (année 1848).

Une tradition, qui a cours dans la Touraine, dit que la chape de Chinon est contemporaine de saint Mexme, et qu'elle lui servit de vêtement sacerdotal. M. Lenormant, partant de l'idée que cette étoffe était d'un travail sassanide, et que, par conséquent, elle pouvait remonter jusqu'au temps de saint Mexme, émit l'opinion que la tradition n'avait rien d'incompatible avec les faits. La vérité est que Sidoine Apollinaire, qui vivait quelques années après saint Mexme, parle des tapis persans comme d'un objet qui entrait dans les riches ameublements de l'époque[1]. Il est vrai aussi que la chape de Chinon et l'étoffe du Mans elle-même pouvaient n'être qu'une imitation faite en d'autres temps et dans d'autres pays. Le type que nous offre l'étoffe du Mans se retrouve sur un vase peint, d'un style très-archaïque, qui a été découvert dans l'île d'Égine, et qui est maintenant conservé dans le cabinet du duc de Blacas[2].

Quelque temps après, un membre distingué de la société archéologique de Touraine, M. Victor Lu-

[1] *Lettres de Sidoine Apollinaire*, l. IX, lettre 13, éd. du Père Sirmond, Paris 1652, p. 275.

[2] Voyez le Mémoire de M. Raoul-Rochette sur l'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec (*Recueil des Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XVII, 2e partie, p. 76 et pl. VIII). Voy. aussi la *Notice des antiquités assyriennes babyloniennes, perses et hébraïques du musée du Louvre*, par M. de Longpérier, préface de la troisième édition, p. 15 et suiv.

zarche, ayant soumis à un nouvel examen la chape de saint Mexme, aperçut une inscription arabe sur le chef de l'étoffe. Ce qui avait jusque-là dérobé cette inscription à tous les regards, c'est qu'elle se trouve sur le rebord, justement à l'endroit d'où part le capuchon de la chape, et qu'elle était recouverte par un galon. M. Luzarche publia à ce sujet, à Tours, en 1851, une brochure qu'il a réimprimée en 1853, avec quelques additions, notamment un dessin, malheureusement imparfait, d'une partie de l'inscription[1]. Dès ce moment, l'opinion qui faisait remonter le tissu au temps de saint Mexme était compromise. En effet, l'écriture qui est usitée chez les Arabes n'a été inventée que quelques années avant Mahomet, c'est-à-dire vers le milieu du VIe siècle de notre ère; et ce ne fut que plus de deux siècles après que la nouvelle civilisation et le luxe qui en est la suite firent assez de progrès pour que les enfants des nomades fussent en état d'approprier à leur usage ce genre d'industrie.

M. Lenormant se hâta de reprendre la question, et, tout en reconnaissant que la chape de saint Mexme ne pouvait pas avoir l'ancienneté qu'il lui avait d'abord attribuée, il entra dans de nouveaux développements sur l'origine orientale des symboles qui y sont représentés. On trouvera l'exposé des idées de notre savant confrère dans le troisième volume des

[1] Le titre est : *La chape de saint Maxime, ou saint Mexme de Chinon*, in-8°

Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature de MM. Charles Cahier et Arthur Martin[1].

Non content de cela, M. Lenormant, qui cherche avant tout la vérité, a prié M. le curé de Saint-Étienne de lui envoyer la chape même, et M. le curé, qui déjà avait donné des marques de son esprit éclairé, a bien voulu se départir de l'espèce de règle qui retient dans les églises les objets exposés à la vénération des fidèles. On ne peut que louer M. le curé de sa condescendance. En effet, la religion n'a rien à perdre dans la question qui se débat en ce moment. Il s'agit uniquement des intérêts de la science; quelque opinion qu'on adopte sur l'origine de l'étoffe de Chinon, le saint dont elle porte le nom en aura-t-il eu moins de vertu, et ses droits à notre respect ne seront-ils pas les mêmes? On doit aussi des remercîments à notre confrère, qui, une fois en possession de la chape, s'est empressé de la communiquer à l'académie et de faire un appel à ses lumières.

La question est belle en elle-même, et l'intérêt qui s'attache à l'étoffe de Chinon s'étend aux monuments du même genre qui sont épars dans les églises ou qui même sont enfouis dans le sein de la terre. En effet, à une certaine époque, les tissus orientaux n'étaient pas seulement recherchés pour ajouter à l'éclat des cérémonies du culte; ils servaient à envelopper la dépouille mortelle des saints, c'est-

[1] P. 119 et suiv. Quelques-unes des observations de M. Lenormant se retrouvent, avec des applications un peu différentes, dans le mémoire de M. Raoul-Rochette, déjà cité.

à-dire tout ce qu'on possédait de plus précieux au monde, et on les appelait alors du nom spécial de *suaire;* on les employait aussi pour ensevelir les évêques et les membres du haut clergé. L'esprit curieux de notre siècle a rendu pour ainsi dire à la vie plusieurs de ces débris des vieux âges; combien il en reste encore qui sont inconnus!

Nous ne dirons qu'un mot sur le travail de l'étoffe. C'est ce que nos fabricants nomment le *lancé croisé;* ici les figures sont doublées en sens inverse par le *retour,* c'est-à-dire par le renversement du *carton* qui était employé dans ce mode de tissage. Nous passons tout de suite à l'inscription, qui, dans cette circonstance, aurait dû présenter quelque chose de décisif; malheureusement, elle n'est pas dans les conditions nécessaires pour nous apprendre ce que nous aurions le plus d'intérêt à savoir.

Sur les étoffes qui ont été tissées pour les princes et les grands, par exemple sur l'étoffe que l'on conserve à Paris aux archives de la métropole, l'inscription occupe un lieu apparent, et les caractères ont reçu une forme monumentale [1]. Ici l'inscription

[1] Feu M. Willemin a donné le dessin de cette étoffe dans son recueil intitulé : *Monuments français inédits pour servir à l'histoire des arts*, pl. CXIX. On y lit très-distinctement le nom et les titres du khalife fatimite d'Egypte Hakem bi-amr Allah, qui vivait au commencement du XIe siècle de notre ère. Il en est de même d'une étoffe qui a été fabriquée pour un des successeurs de Hakem, le khalife Al-Mostaly billah, et qui se trouve à Apt, en Provence, où elle sert à envelopper le corps de sainte Anne, mère de la Sainte Vierge, ce qui lui a fait donner le nom de *suaire de sainte Anne.* On y lit le nom et les titres du prince avec ceux de son premier ministre, Al

est reléguée à l'extrémité du tissu, et les caractères n'offrent rien que d'ordinaire.

Le plus souvent, lorsqu'il s'agit d'un prince ou d'un grand, l'inscription porte son nom, ou du moins quelque titre propre à le faire reconnaître. Ici l'inscription ne renferme ni nom propre, ni aucune épithète qui puisse s'appliquer à personne en particulier. Encore moins y trouve-t-on une date ou un nom de pays. Il n'y a qu'une formule banale, qui peut convenir à tout le monde.

Les mots qui composent l'inscription consistent en quelques souhaits pour la personne qui devait faire l'acquisition du tissu. Des formules analogues se rencontrent souvent sur les étoffes orientales, les miroirs, les vases, etc.[1]. Elles avaient l'avantage de mettre les objets à la portée des acheteurs de toutes les classes, ce qui donnait aux fabricants la facilite de les multiplier en aussi grande quantité que le comportaient les besoins du commerce. De plus, ces objets convenaient également aux chrétiens et

Afdal. Comme ce prince régna entre les années 1094 et 1101, de notre ère, l'incertitude sur l'époque précise de la fabrication du tissu est circonscrite entre un petit nombre d'années. Ce fut sous ce règne que les guerriers de la première croisade prirent Jérusalem et remportèrent la victoire d'Ascalon. Pour la description matérielle de ce monument, on peut consulter le petit volume que M. l'abbé Gay a publié en 1850, à Avignon, sous le titre de : *Le Pèlerinage de sainte Anne d'Apt, ou Histoire de la dévotion des peuples*, etc.

[1] On en trouvera des exemples dans l'ouvrage intitulé : *Monuments arabes, persans et turks du cabinet de M. le duc de Blacas et d'autres cabinets, considérés dans leurs rapports avec les mœurs et les croyances des nations musulmanes*, t. II.

aux juifs, à qui des légendes purement musulmanes auraient pu inspirer des scrupules.

La formule est répétée un grand nombre de fois, et, chose singulière, dans cette répétition, les termes sont disposés deux par deux, et de manière que, dans chaque groupe, la formule se lit deux fois et en sens contraire, c'est-à-dire, que celle qui est placée à droite se lit, suivant la méthode arabe, de droite à gauche, tandis que celle qui se trouve à gauche, se lit, suivant notre méthode, de gauche à droite. Cette circonstance se rencontre sur d'autres étoffes orientales, où, pareillement, l'inscription ne contient que quelques vœux pour le bonheur du propriétaire. Nous citerons comme exemples celle qui, au commencement de notre première révolution, fut découverte à Paris, dans un tombeau de l'abbaye Saint-Germain-des-Prés, et dont on conserve un fragment au Musée du Louvre, ainsi que celle qui se trouve à Toulouse, dans le trésor de l'église de Saint-Sernin. La première, qui a été publiée plusieurs fois [1], mais dont l'inscription n'avait pas été bien lue [2], servit primitivement à envelopper le corps d'un abbé du monastère [3]. Le sujet qui y est

[1] La première fois, par Desmarets, dans les *Mémoires de la classe des sciences physiques et mathématiques de l'Institut*, année 1806, 2e partie, p. 119 et suiv., et la seconde fois par M. Willemin, recueil déjà cité, pl. XV. Ce dernier dessin n'est pas tout à fait exact.

[2] *Chrestomathie arabe* de Silvestre de Sacy, 2e éd. t. II, p. 305.

[3] M. Pottier, dans le texte qu'il a joint aux planches de M. Willemin, dit que cet abbé se nommait Ingon, et qu'il mourut vers l'an 1025. D'après cela, cette étoffe aurait été fabriquée vers la fin

représenté, et qui revient un grand nombre de fois, est placé dans un hexagone portant à chaque angle la figure de deux lièvres, ou, peut-être mieux, de deux gazelles affrontées. Ce sujet se compose d'un paon, accompagné de chaque côté d'un autre paon plus petit, avec ces mots arabes : اليمن لصاحبه, « bonheur à son propriétaire, » répétés quatre fois. A l'égard de l'étoffe de Saint-Sernin, sur laquelle M. de Caumont a le premier appelé l'attention [1], et qui se distingue par une finesse de travail et par une richesse de couleurs vraiment admirables, on y remarque encore deux paons placés en face l'un de l'autre avec deux oiseaux au-dessus, deux espèces de cerfs au-dessous, et ces mots arabes déjà expliqués par M. de Longpérier : البركة الكاملة, « bénédiction parfaite. »

L'usage de marquer des figures d'animaux disposés deux par deux et placés en face l'un de l'autre n'a pas seulement existé pour les tissus; il a été aussi employé pour les miroirs de métal, etc. [2]. En ce qui

du xe siècle ou au commencement du xie. Mais M. Albert Lenoir, fils du fondateur de l'ancien Musée des monuments français, d'où ce fragment provient, pense, contrairement à son père, que le tissu a servi pour un abbé mort seulement en 1334, ce qui retarderait considérablement l'époque de la fabrication. (Voy. les *Recherches sur le commerce, la fabrication et l'usage des étoffes de soie, d'or et d'argent, et autres tissus précieux, en Occident, principalement en France, pendant le moyen âge*, par M. Francisque Michel, t. I, p. 51.)

[1] *Bulletin monumental*, année 1854, t. XX, p. 49 Depuis cette époque, un nouveau dessin colorié de cette magnifique étoffe a été publié par M. de Linas, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires, ou choix de rapports et instructions*, publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique, 1855, t. IV, p. 149.

[2] *Monuments arabes du cabinet de M. le duc de Blacas*, t. II, p. 394.

concerne les étoffes, ce retour symétrique des mêmes dessins, qui a aussi lieu quelquefois sur les tissus fabriqués en Europe, s'explique naturellement par le système de tissage usité en pareil cas, et dans lequel le renversement du *carton* produit, à partir de la moitié du lé, un dessin identique (en sens inverse) à celui qui décore la première moitié, en sorte que si un oiseau a le bec tourné vers le centre de l'étoffe et appliqué au fil du milieu, il rencontre un autre oiseau qui est en quelque sorte sa contre-épreuve[1].

Sur la chape de saint Mexme, chacun des groupes qui, ainsi que nous l'avons dit, se compose de l'inscription répétée deux fois en sens contraire, correspond à l'un des sujets représentés dans le champ de l'étoffe. L'endroit où un groupe finit et où un autre commence coïncide avec la figure du pyrée en forme de pyramide, auquel les léopards sont at-attachés, tandis que le point de réunion des deux inscriptions dirigées en sens contraire répond à l'image de la plante Hom. Chose remarquable, sur la chape de saint Mexme, les groupes de léopards sont séparés par le pyrée, tandis que sur l'étoffe du Mans la séparation est marquée par la figure du Hom

[1] Cette remarque est empruntée à M. de Longpérier (*Mémoire sur la chronologie et l'iconographie des rois parthes arsacides*, Paris, 1853, in-4°, p. 45). L'usage dont il s'agit n'est pas de l'invention des Arabes. Quinte-Curce, parlant du luxe qui régnait chez les rois de Perse renversés par Alexandre, s'exprime ainsi (lib. III, cap. III) « Cultus regis inter omnia luxuria notabatur. purpureæ tunicæ me« dium albo intextum erat · pallam auro distinctam aurei accipi« tres, velut rostris inter se corruerent, adornabant. »

M. Lenormant fait remarquer avec raison, dans sa seconde publication, que le symbole primitif n'a pas été reproduit sur la chape de Chinon avec la même fidélité que sur l'étoffe du Mans. Sur la chape, il a perdu son caractère sacré, et l'ensemble de la composition paraît se rapporter à des chasses, telles qu'on les exécute encore quelquefois en Orient, et telles qu'elles furent pratiquées par nos pères au moyen âge[1]. En effet, au lion est substitué un guépard, genre de panthère qui est recherché pour la facilité qu'on a à le dresser pour la chasse; l'oiseau qui vole dans les airs est peut-être le faucon qui va à la recherche du gibier, ou peut-être le gibier lui-même, etc. Si, pour distinguer les sujets les uns des autres, l'artiste a fait usage de l'image du pyrée, c'est uniquement parce que, ayant besoin d'un corps solide pour attacher les léopards, la pyramide lui paraissait plus propre à offrir de la résistance.

Voici la transcription et l'interprétation de l'inscription de la chape de saint Mexme :

لله رلالا وادام دعمه لصاحبه

Ces mots sont privés de tout point diacritique; il y en a même un qui, probablement, est altéré, et malheureusement, d'après le système de tissage adopté, du moment qu'une erreur était commise, elle a dû se répéter à chaque fois que le mot re-

[1] On trouvera des représentations de ces chasses, accompagnées de longs éclaircissements, dans les *Monuments arabes, persans et turks du cabinet de M. le duc de Blacas*, t. II, p. 425 et suiv.

vient. Deux choses sont certaines : 1° l'inscription est arabe; 2° elle contient des vœux pour la personne qui devait faire l'acquisition du tissu; les derniers mots se retrouvent dans les formules du même genre qui, par leur fréquence, nous sont devenues pour ainsi dire familières.

Le premier mot est évident; il signifie *à Dieu*. Le second commence par une lettre qui semblerait devoir être rendue par une ر ou un ز; or, ici il est impossible, avec un mot commençant par une de ces deux lettres, d'obtenir un sens raisonnable; que, si l'on substitue au ر le و, on pourra avoir l'expression ولاءنا, laquelle, se combinant avec le mot qui précède, serait susceptible de signifier *à Dieu est notre patronage*. Pour les mots qui suivent, la commission croit reconnaître les termes وأداق نعمه لصاحبه, « et qu'il fasse goûter ses bienfaits à son propriétaire. » La principale difficulté dans la lecture de ces mots vient de ce que la cinquième lettre est susceptible de correspondre à un و, à un ف ou à un ق. Ordinairement, en pareil cas, le sens suffit pour décider; mais ici, l'on a devant soi une formule qui se montre pour la première fois.

Au fond, l'on saisit le sens général des paroles. Ce qui est le plus à regretter, c'est l'incertitude où l'inscription nous laisse sur le lieu précis et sur le temps où le tissu a été fabriqué. Nous nous bornerons à dire que, d'après le caractère général, ce tissu paraît avoir été fait dans le xie siècle de notre ère

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 OCTOBRE 1855

Il est donné lecture du procès-verbal de la dernière séance

Le secrétaire fait part d'une lettre de M. Fleischer, qui remercie la Société de sa nomination comme membre honoraire. On lit une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique, qui annonce l'envoi d'un cahier du Dictionnaire persan de M. Vullers, à Giessen. M. Cabanis écrit, au nom de M. Pressensé, que la Société biblique de Calcutta fait à la Société hommage de trente et un volumes de traductions de la Bible dans des langues indiennes. Ces volumes sont à l'Exposition et seront livrés à la Société après la clôture.

M. le Président rend compte à la Société d'une entrevue qu'il a eue avec l'émir Abd el-Kader, qui l'a prié de remercier la Société de sa nomination comme membre, et s'est offert à aider les travaux de la Société dans sa nouvelle résidence à Damas.

Il est rendu compte au Conseil de l'arrivée de treize caisses, contenant le legs de M. Ariel MM. Garcin de Tassy, Lancereau et de Rosny sont nommés commissaires pour faire un rapport sur l'état de cette collection.

Sont présentés et nommés membres de la Société

MM. Fruhstuck de la Fruston, professeur de langues orientales ;

Seligmann (Le D[r] Romeo), professeur à l'Université de Vienne,

CHAILLET, adjoint au payeur d'Alger,
GUMPACH (Jean DE), à Heidelberg.

M. le Président propose de rendre compte dans une prochaine séance des mesures adoptées à l'égard de certains ouvrages qui se trouvent en trop grand nombre dans le magasin. Après une longue discussion, l'affaire est renvoyée à la Commission autrefois nommée pour cet objet.

M. Defrémery donne lecture d'une notice de M. Cherbonneau sur *les littérateurs de Bougie au VIIe siècle de l'hégire.*

M Bazin annonce, pour la séance suivante, la lecture de l'introduction de ses Études sur les dialectes chinois.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. JOANNIS AUGUSTI VULLERS *Lexicon persico-latinum etymologicum*. Bonnæ ad Rhenum, 1855, in-8° (fasc. IV)

Par l'auteur. *Ueber das Albanesische in seinen verwandtschaftlichen Beziehungen,* von FRANZ BOPP. Berlin, 1855, in-4°.

Par l'auteur. *Indische Studien.* Beitrage fur die Kunde des indischen Alterthums, von Dr ALBRECHT WEBER. Berlin, 1855, in-8°. (Vol III, cah. 2 et 3.)

Par l'auteur. *Veteris Testamenti æthiopici tomus primus, sive octateuchus æthiopicus*, edidit et apparatu critico instruxit Dr Augustus DILLMANN. Lipsiæ, 1855 (fasc. III).

Par l'auteur. *A descriptive catalogue of Bengali works*, by J. LONG. Calcutta, 1855, in-12.

Par l'auteur. *Principes d'étymologie naturelle, basés sur les origines des langues sémitico-sanscrites,* par H. J. F. PARRAT. Paris, 1851, in-4°

— *Philologus chaldaicus voces græcorum et latinorum scriptorum quas dicunt ægyptiacas chaldaice exponens, sequitur interpretatio alphabeti hebraici,* studio H. PARRAT. Mulhouse, 1854, in-4°.

— *Notice sur la structure et la constitution des hiéroglyphes égyptiens,* par H PARRAT s. l. n d in-8°

Par l'auteur. *Inscriptio Rosettana hieroglyphica, prima vice chaldaice interpretata,* studio H. PARRAT. Tableau in plano.

— *Tabula Rosettana chaldaice, littera pro signo hieroglyphico expensa.* Tabl. in plano (par H. PARRAT).

— *Les sons chinois sont sémitiques* (par H. PARRAT), s. l. n. d. in-4° oblong.

— *Inscriptionis rosettanæ interpretatio semitica et latina, ex ipso fac-simile documenti* interpretatus est et autographice delineavit H. PARRAT. Tableau in-4°.

— *Les 36,000 ans de Manéthon,* par H. PARRAT. Porentruy, 1855, in-8°.

— *Novum specimen quo probatur iterum linguarum indo-europæarum origo semitica,* studio H. PARRAT. Mulhouse, 1855, in-8°.

— *Traduction chaldaique, latine et française de l'inscription hiéroglyphique du grand cercle du zodiaque de Denderah;* traduit et autographié par H. PARRAT. Porentruy, 1851. Tableau in-4°.

— *Première traduction française de l'inscription hiéroglyphique de la pierre de Rosette,* par H. PARRAT. Porentruy Tableau, in-4°.

— *Notions originales de l'ancien nilomètre égyptien,* par H. PARRAT. Porentruy, 1853. Tableau in-folio.

Par l'auteur. *The Belief of Mahomet in his own inspiration,* (by W. MUIR, esq.) Calcutta, 1855, in-8°. (Extrait du *Calcutta Review.*)

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* Leipzig, 1855, in-8°. (Vol. IX, cah. 3.)

The Journal of the Indian archipelago. Singapore, in-8° Juillet-décembre 1854, janvier-mars 1855.

Bibliotheca indica. 3 liv. in-8° et 1 in-4°, comprenant

1° *Wadiky's history of Muhammad's campaigns,* edited by Alfr. von KREMER. Fasc. II et III, in-8°

2° *A biographical Dictionary of persons who knew Mohammad.* Fasc IX, in-8°

3° *First appendix to the Dictionary of the technical terms used in the sciences of the mussulmans*, by A. SPRENGER. Fasc. 1er.

Bulletin de la Société de géographie, 4e série. Tome X, juillet, août, septembre 1855, in-8°.

Journal des Savants, juillet, août, septembre 1855, in-4°.

Le Mobacher, journal d'Alger; plusieurs numéros.

Premier essai d'un alphabet normal. Tableau in-4°

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LA LANGUE THĂI

ET SUR SON ÉCRITURE

(Notice du Dictionnaire siamois de Mgr Pallegoix.)

L'Inde transgangétique offrait à la linguistique de riches mines à exploiter, mais les instruments nécessaires pour en profiter étaient rares ou quelquefois même manquaient entièrement. Grâce aux soins des voyageurs, des savants, des missionnaires, des orientalistes, les difficultés s'aplanissent, les obstacles s'abaissent, et l'on peut espérer que d'ici à quelques années tous les idiomes de la presqu'île au delà du Gange pourront être étudiés avec facilité et de façon à porter des fruits. Le pali, le barman, l'annamique, le thăi ou siamois, le cambogien, le lao sont les principaux idiomes qu'il était utile de comprendre. Un illustre indianiste français, travaillant de concert avec le savant allemand M. Chr. Lassen, a ouvert la voie qui introduit à la connaissance de la langue sacrée de l'Indo-Chine. Le barman, par les soins et les recherches des Anglais établis dans l'Inde, est devenu désormais facile pour nous; l'annamique et le tonkinois, qui en est un des principaux dialectes, ne nous sont plus étrangers depuis la publication des travaux de l'évêque d'Isaure, feu Mgr Taberd; parmi les idiomes les plus importants de la péninsule transgangétique, il ne restait plus qu'à approfondir la langue des Siamois, qui devait considérablement nous faciliter celle des Cambogiens et des Lao. Ce progrès est aujour-

d'hui réalisé : la langue siamoise (thăi des indigènes) possède un Dictionnaire[1] qui, joint à la grammaire dont nous a dotés le même prélat, permet de puiser avec succès dans les riches trésors littéraires que nous offre la culture de cet idiome. Ce dernier travail que nous a laissé le vénérable évêque de Mallos en quittant la France pour retourner, peut-être pour toujours, dans les vastes contrées qui entourent l'antique Juthia, est un nouveau mérite qu'il s'est acquis à la reconnaissance des lettres et des sciences indiennes, et c'est surtout pour lui en offrir l'expression que j'ai pris la plume aujourd'hui

Cette œuvre savamment élucidée dans le sein d'un pays si différent du nôtre pour les mœurs et les coutumes, dut, sans doute, présenter de nombreuses difficultés, tellement arides à surmonter, que si Mgr Pallegoix n'eût eu sur les indigènes christianisés une influence attachée à son rang, il n'eût pu, de longtemps encore, donner un Dictionnaire aussi complet que celui que nous possédons aujourd'hui. J'ai vu la plupart des matériaux qui ont servi à l'auteur pour rédiger son livre : c'étaient de petits vocabulaires dans lesquels les mots, généralement en désordre, étaient le plus souvent expliqués par des définitions thăi fort médiocres ou fort équivoques; dans quelques listes seulement, un petit nombre de mots et d'expressions étaient nettement interprétés. C'est donc à l'aide de ces dernières, et avec la profonde connaissance qu'il a pu acquérir de la langue thăi, pendant vingt-quatre années de séjour au sein du pays de ces peuples, qu'il a été à même de rédiger le lexique qui vient de sortir des presses de l'Imprimerie impériale de Paris, et auquel nous avons voulu consacrer cette courte notice

Il est à regretter que des raisons d'intérêt pour sa mission

[1] สัพะพะจะนะพาสา ไท. *Dictionarium linguæ thaï, siamensis, interpretatione latina, gallica et anglica illustratum*, auctore D. J. B. Pallegoix, episcopo Mallensi, vicario apostolico Siamensi. *Parisiis*. Jussu Imperatoris impressum in *Typographeo Imperatorio*, 1854; in-4° jésus, 897 pages.

l'aient contraint d'expliquer son livre en trois langues européennes : en latin, en français et en anglais. Cette triple traduction des mots et des exemples qu'il donne ne sert qu'à augmenter le poids de son livre, sans en agrandir, au fond, la valeur réelle. On eût pu, dans un petit in-4°, ou même dans un in-8° ordinaire, réunir la matière de tout ce gros et pesant Dictionnaire, surtout si l'on avait, par une disposition typographique meilleure, évité les innombrables blancs qu'il renferme au milieu des textes. Ces défauts sont, du reste, bien matériels, et ne sauraient déprécier en quoi que ce soit la valeur scientifique du livre sur lequel nous appelons l'attention.

La langue thăi, ainsi que la publication de ce dictionnaire contribue de nouveau à le démontrer, tout en puisant largement dans les idiomes antiques et sacrés de l'Inde (sanscrit, pali), a reçu également une influence réelle du chinois et des langues océaniennes dont le centre se rapproche de la péninsule de Malāḳa. Elle est, au fond, essentiellement monosyllabique, et, tout en formant un des rameaux importants de la famille des langues dites *transgangétiques*, elle présente, en quelque sorte, le chaînon qui unit les langues indiennes à celles de l'Océanie et de la Chine. En effet, elle a acquis des titres de parenté avec les langues indiennes, notamment avec le sanscrit et le pali, en leur empruntant des mots et des expressions en grand nombre; elle se rattache aux idiomes oceaniens, surtout par la nature de sa grammaire et par les lois de sa syntaxe, enfin, elle se rapproche de la langue chinoise, qui lui a apporté tout à la fois des mots, des idiotismes et des modifications grammaticales.

Le Dictionnaire de Mgr Pallegoix nous fait connaître l'origine d'un certain nombre de mots thăi; mais il est à regretter que ce soit le plus souvent en termes vagués et sans reproduire, soit avec leurs caractères particuliers, soit par une transcription nette et précise, les mots étrangers dont il mentionne l'introduction dans le siamois; ainsi, le mot อันยิหวา *ănyĭvá*, expliqué par « vita, anima, cor (vox malayensis) », est

en effet, réellement malay, mais il a subi une légère altération en passant dans le thăi : la présence du mot malay جيو *djīva* l'eût fait connaître immédiatement. Souvent aussi on a omis d'indiquer l'étymologie ou de présenter des comparaisons, comme pour les mots : มารดา *mada*, « mère » (sanscrit : माता *mātā*[1]), มหา *măhá*, « grand » (sanscr. महा *māhā*) ; มนตรี *mŏntri*, « ministre » (malay. منتري *mantrī* ; sanscrit : मंत्री *mantrī*), กู *koū*, « moi » (mal. اكو *ākou*, كو *kou*), กุหลาบ *koŭlāb*, « rose (hindoustani. گلاب *goulāb*) ; น้ำ *năm*[2], « eau, liquide » (mandchou : ᠨᠠᠮᡠ *namou*, japonais : ウミ *oumi*, lou-tchou *nami*, « la mer » ; แม่ *mè* ou แม *me*, « mère » (barman : မိ *mei* ou အမိ *amei*, tibétain · མ་ *ma*) ; นาง *nang*, « homme » (annam. 人 *ñœn*[3]) ; ม้า *ma*, « cheval, jument » (chinois 馬 *mà*) ; ชา *tcha*, « le thé » (chin. 茶 *tch'â*), เช้า *tchāo*, « matin » (chinois : 早 *tsào*) ; สี *sí*, « couleur » (chin. 色 *ssé*) ; สี่ *si*, « quatre » (ch. 四 *ssé*)[4].

[1] Le mot มาดาย *măday* « mère », est donné dans le Dictionnaire thăi comme cambojien : « Vox cambodiensis », il semble préférable de le rapporter également à une origine plus ancienne, au sanscrit माता *mātā*.

[2] Cf. tongouth, *nam*, sandan, *namo* ; hébreu ים *iam*.

[3] Cf. aussi le chinois 人 *jîn*, l'*ñ* étant ici une transformation du *j*.

[4] Les composés numériques se forment également à la manière chinoise ; ainsi : ที่ สี่ *tì si* (en chinois 第 四 *ti ssé*) signifie « quatrième » ; สี่ สิบ *si sĭb* (chin. 四 十 *ssé chĭ*) = « quarante » ; สิบ สี่ *sĭb si* (chin. 十 四 *chĭ ssé*) = « quatorze », etc.

Nous donnons, ci-après, les noms de nombres thăi usuels com-

L'ordre lexicologique adopté pour le Dictionnaire thăi de Mgr Pallegoix est celui de l'alphabet romain, modifié par

parés à ceux des Chinois; on reconnaîtra, sans aucun doute, des rapports réels dans les deux langues :

NOMBRES SIAMOIS.		NOMBRES CHINOIS.	VALEUR
หนึ่ง	*nŭng.*	*ĭ*	Un.
สอง	*sóng*	*œll.*	Deux.
สาม	*sám*	*sān.*	Trois
สี่	*si.*	*ssé*	Quatre
ห้า	*hà.*	*où.*	Cinq
หก	*hŏk.*	*loŭ*	Six
เจ็ด	*tyĕt (chĕt).*	*ts'ĭ.*	Sept
แปด	*pet.*	*pă.*	Huit.
เก้า	*kăo*	*kìeou.*	Neuf
สิบ	*sib*	*chĭ.*	Dix.
ร้อย	*roi*	*pĕ.*	Cent.
พัน	*p'ăn.*	*ts'ien.*	Mille.
หมื่น	*mŭn.*	*wan*	Dix-mille.

Quant aux chiffres siamois, ils ont été formés d'après le système indien En voici la concordance sanscrite et européenne.

Thăi...	๑	๒	๓	๔	๕	๖	๗	๘	๙	๑๐	๑๐๐
Dévan..	१	२	३	४	५	६	७	८	९	१०	१००
Europ.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	100

la présence de quelques lettres de transcription [1], comme cet ordre (en réalité plus commode pour nous que tout autre dans l'usage journalier) est fort différent du classement organique des Siamois, nous croyons utile de consacrer ici quelques lignes à la nature et à la disposition de l'alphabet thăi.

L'alphabet siamois, comme on le sait, est divisé, par les indigènes, en deux grandes classes.

La première, comprenant les voyelles, est disposée d'une manière analogue à celle de l'alphabet déva-nâgari, et présente d'abord les voyelles longues et les brèves; ensuite les semi-voyelles, et, enfin, les diphthongues et les voyelles modifiées

Voici un essai de concordance entre le système voyellaire thăi et le déva-nâgari ·

	VOYELLES								SEMI-VOYELLES.			
Thăi.....	อ	อา	อิ	อี	อึ	อื	อุ	อู	ฤ	ฤๅ	ฦ	ฦๅ
Déva-nâg.	अ	आ	इ	ई			उ	ऊ	ऋ	ॠ	ऌ	ॡ
Valeur...	ă [2]	ā	ĭ	ī	ŭ	ū	oŭ	oū	rĭ [3]	rī	lrĭ [3]	lrī

[1] Le système de transcription adopté pour le siamois, par les missionnaires chrétiens dans l'Inde, n'est pas entièrement à l'abri de la critique; les six lettres ก, ข, ฃ, ค, ฅ, ฆ, par exemple, sont également représentées par *k*, sans aucun signe additionnel pour distinguer chacune d'entre elles, et cependant ces six lettres n'ont pas positivement une seule et même valeur, une seule et même prononciation. Dans le Dictionnaire thăi de Mgr Pallegoix, la lettre อึ *u* est transcrite par *u'* accentué latéralement; อุ *ou* par *u*, ฉ *tcho* par *xo*; ญ *yo* par *jo*. La plupart des autres signes siamois sont représentés par des lettres qui ont alors la même valeur que dans notre alphabet.

[2] La voyelle sanscrite अ *a*, qui prend en siamois la forme อ, s'est altérée quelque peu quant à sa prononciation, en passant dans la langue thăi, où elle a le plus souvent le son de l'*o*. C'est ainsi que les noms des consonnes siamoises sont formés par la combinaison syllabique de chacune d'entre elles avec la voyelle *o*. Il en est de même en javanais . les orientalistes Hollandais, qui se sont occupés

DIPHTHONGUES ET VOYELLES MODIFIÉES

Thăi...	เอ	แอ	ไอ	โอ	เอา	อำ	
Déva-nâg.	ए		ऐ	ओ	औ	अं	अः
Valeur..	*e*	*è*	*ai*	*ô*	*ăo*	*am*	*a*, *a'*

La dispos tion et la structure des voyelles thài réclament quelques observations.

Les alphabets indiens, quant à leur élément voyellaire, peuvent se diviser en deux classes 1° ceux dont les différentes voyelles n'offrent pas entre elles d'analogie apparente dans les formes; 2° celle dont les voyelles présentent une similarité de formes basée sur un type-voyelle ou *principe voyellaire* [1].

Dans la première classe se rangent, entre autres, les alphabets suivants

Sanscrit	अ	इ	उ	Telinga	అ	ఇ	ఉ
Barman	အ	ဣ	ဥ	Javanais	ꦄ	ꦆ	ꦈ

de cette dernière langue, ont employé la lettre européenne-suédoise å, pour transcrire le son de l'*o* dominant à Java, et pour rappeler en même temps son origine indienne.

[1] Quoique les caractères ฤ, ฤๅ, ฦ, ฦๅ, correspondent réellement aux lettres déva-nâgari ऋ, ॠ, ऌ, ॡ, *rĭ*, *rī*, *lrĭ*, *lrī* (*li*), ils ne possèdent cependant pas précisément les mêmes sons que ces dernières. En siamois, les sons *rĭ*, *rī*, *lrĭ*, *lrī*, deviennent *lù*, *rū*, *lŭ*, *l*

[1] Dans l'alphabet d'un grand nombre de langues on rencontre le type-voyelle. Dans les langues sémitiques, en arabe, par exemple, l'*alif*, ا, est en quelque sorte un type-voyelle, car, par lui-même, il n'a point de valeur positivement fixe. En effet, il peut également prendre les sons de l'*a*, de l'*i* et de l'*ou*, suivant le signe ou *déterminatif voyellaire* qui lui sera ajouté; ainsi les voyelles arabes َ *a*, ِ *i*, ُ *ou*, jouent près de l'*alif* (اَ *a*, اِ *i*, اُ *ou*,) un rôle analogue à celui des accents ิ *i*, ุ *ou*, près du type-voyelle thăi (อ *a*, อิ *i*, อุ *ou*)

Le gouzarati et le tamoul ont une tendance à rentrer dans la seconde classe

					a	i	ou
Gouzarati	અ	ઇ	ઉ	Tamoul	அ	இ	உ

La deuxième classe, dans laquelle vient se placer l'alphabet thăi, comprend aussi le tibétain, etc. Dans ces deux écritures on remarque un signe unique ([illegible] en thăi, ཨ en tibétain), qui, modifié par quelques traits additionnels supérieurs ou inférieurs, fournit la série complète des voyelles

	BRÈVES ET COMPOSÉES							LONGUES.				
Valeur..	ă[1]	ĭ	oŭ	ė	ai	am	a'	ā	ī	oū	ô	ao
Thăi...	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Tibétain	ཨ	ཨི	ཨུ	ཨེ	ཨཻ	ཨོ	ཨཿ	ཨཱ	ཨཱི	ཨཱུ	ཨོ	ཨཽ

La conformation des voyelles et diphthongues thăi [illegible] e, [illegible] ė, [illegible] ai, [illegible] ăi, [illegible] ô, [illegible] ao, offre également un fait curieux à constater, en présentant le type-voyelle *précédé* de caractères ou signes déterminatifs[2], ou, ce qui revient au même, la voyelle précédant, dans l'écriture, la consonne qu'elle doit suivre dans la prononciation. En effet, les signes [illegible], suffisent pour ajouter à celles-ci les voyelles *e, ĕ, ai, ăi, ô, ao,* ce qui leur accorde cette valeur intrinsèque. Ce phénomène se présente d'une manière analogue en javanais pour la lettre ꦌ *e,*

[1] Le son *ă* est formé par le type-voyelle isolé, ou dépourvu de tout trait additionnel

[2] Dans l'écriture déva-nâgari, l'ĭ bref ि, au milieu des mots, précède également la consonne qu'il suit à la lecture, exemple क = *k*, कि = *kĭ*.

exemple ꦏ = *k*, ꦏꦺ = *ke*. Le même alphabet offre aussi un cas où la voyelle se sépare en deux parties, pour laisser insérer entre elles la consonne qui doit la précéder dans le son. Ainsi les signes ꦺ — ꦴ, en javanais, figurent l'*o*. Si l'on intercale la voyelle ꦫ *r*, on a . ꦫꦺꦴ = *ro*. Un fait analogue se retrouve en thăi, pour le groupe เ-า *ăo*; exemple : เ—า = *ăo*; ก = *k*; เกา = *kăo*[1]. J'essayerai, ailleurs, d'expliquer ce fait intéressant pour la linguistique générale.

La seconde section de l'alphabet thăi, comprenant les consonnes, se sépare en six subdivisions

1. โอษฐะชะ *ôťâ tcha* « labiales »
2. ทันตะชะ *ťanťă · tcha* « dentales »
3. มุทธะชะ *moŭttă : tcha* « palatales ».
4. นาสิกะชะ *nasîkă : tcha :* « nasales »
5. กรรฐะชะ *känťă . tcha :* « gutturales »
6. โอระชะ *ôra . tcha* « pectorales »

Dans la série des consonnes thăi, les *k* jouent un rôle très-important. Le ก *k* simple est le même que le क sanscrit. Les

[1] Les Thăi, comme les Javanais, possèdent un signe destiné à ravir le son à une lettre, c'est-à-dire à indiquer qu'elle ne doit pas se prononcer à la lecture Ce signe ์, appelé au Siam ทัณฑฆาต *ťănťa kàt* « bâton qui tue », joue le même rôle que le ꦥꦺꦠꦺꦴꦤ꧀ *pater* « tueur », en javanais (꧀).

lettres ข, ค, ฅ, ฆ sont aspirées, et diffèrent peu les unes des autres[1]; elles se prononcent à peu près comme le χ grec

La lettre จ, transcrite par *ch*, a un son qui se rapproche beaucoup de *ṭy*[2] (l'*y* étant ici considéré comme consonne seulement)

Les caractères ฉ, ช, ฌ, qui, comme le จ *ṭyo*, entrent dans la classe des palatales, ont le son consonnaire du groupe *tch*, ou du russe ч.

ญ *ẏo* transcrit par *jo* se prononce simplement *yo*.

La langue thăi, qui fait partie des langues à tons, exprime ceux-ci plus clairement et plus fortement qu'à la Chine; ainsi, dans l'usage domestique même, elle présente en quelque sorte un chant perpétuel, dans les discours solennels, dans les récits en vers, ces intonations, beaucoup plus prononcées, semblent considérablement exagérées pour l'Européen qui n'y est point encore habitué. Riche en expressions figurées et en tournures poétiques, tout à la fois vif et naturel, doux et expressif, l'idiome des Siamois se compose de mots tantôt formés logiquement d'après les lois étymologiques, tantôt créés par le sentiment artistique de l'homme à demi-sauvage, qui cherche à peindre, par les accents de sa voix, les objets variés

[1] L'absence du son *ga* (ग), et *g'a* (घ) surprendra assurément, mais si l'on étudie quelque peu la structure des lettres thăi, on sera porté à reconnaître que les deux signes ข *k'ó* et ค *k'o* sont les représentants des deux sons qui nous manquent. En effet, on remarquera que, contrairement à ce qui a lieu dans un grand nombre d'écritures, la lettre dite *forte*, dans l'alphabet thăi, diffère de la *faible* par une addition, une complication dans le tracé; ex ฎ *do*, ฏ *to*, ด *do*, ต *to*, บ *bo*, ป *po*

[2] Cf la lettre ฐ *t'ó* (*t'*).

qui viennent frapper ses sens. En effet, la langue thài possède beaucoup d'expressions douées d'harmonie imitative, comme หง่าง *ngang* « tintement de cloche », วู่ *vòu* « murmure d'un essaim d'abeilles », กลอง *klong* « tambour siamois », นก กวัก *nŏk kouăk* « poule d'eau », etc.

Les mots que régit la grammaire thăi ne prennent un sens défini que par le contexte des phrases où ils sont renfermés, et par la présence de certaines particules spécifiques ou modificatives qu'on leur joint pour rendre leur sens, leur valeur à la fois plus nette et plus précise. Ainsi l'expression รักษ์ *răk*, qui entraîne l'idée « aimer », sert à former des composés de la manière suivante. ความ *k'ouam* « chose, affaire (negotium) » + รักษ์ *răk* ou ความ รักษ์ *k'ouam rak* = « amour », คน *k'on* « homme » + รักษ์ *răk* ou คน รักษ์ *k'on răk* = « amour », หน้า *nà* « figure, mine, aspect » + รักษ์ *răk* ou หน้า รักษ์ *nà răk* = « aimable »; รักษ์ *ràk* + กัน *kăn* « ensemble, mutuellement », ou รักษ์ กัน *rak kan* = « s'entr'aimer », รักษ์ *ràk* + อยู่ *yoû* « être » ou รัก อยู่ *ràk yŏu* « j'aime (ou je suis aimant), » etc.

Les substantifs thăi ne sont pas doués d'inflexion pour exprimer les cas, les genres et les nombres. Ceux-ci se déterminent par l'addition de certaines particules. Dans la construction phraséologique, le nom au nominatif précède le verbe auquel il est joint, l'accusatif, au contraire, suit celui-ci comme complément de la période.

Les adjectifs thăi suivent également le substantif qu'ils qualifient

Les pronoms personnels siamois sont, le plus souvent, comme en chinois et en malay, par exemple, remplacés par

des paroles d'humilité pour la première personne, ou par des expressions honorifiques pour la seconde. ข้า *k'à* « esclave, serviteur », ผม *p'ŏm* « cheveu, qui ne vaut qu'un cheveu », et autres mots du même genre, servent pour la personne qui parle, tandis que เจ้า *tyăo* « seigneur », เจ้า คุณ *tyăo k'oŭn* « seigneur de bienfaits »[1], ท่าน *t'àn* « maître », เจ้าชีวิต *tyăo tchĭvĭt* « seigneur de la vie »[2], etc., sont employés pour la personne à qui l'on s'adresse. Les principaux pronoms personnels de la troisième personne sont มัน *măn* « lui, avec mépris »; เขา *k'áo* « ils, elles, les autres »; นั้น *năn* « lui, elle »; คน นั้น *k'on năn* « cet homme-là ». En outre, il y a une longue série de mots et d'épithètes destinés à remplacer les pronoms personnels, et constitués d'après la position et le rang de ceux qui les emploient.

Les verbes siamois manquant de désinences n'ont point de conjugaison proprement dite. Ce n'est que par l'addition de certains auxiliaires ou affixes que l'on parvient à obvier au défaut de temps et de modes. Le plus souvent même un mot thăi ne prend la valeur verbale que par la présence de ces sortes de particules. Le présent, comme nous l'avons dit plus haut, se forme à l'aide de l'auxiliaire อยู่ *yŏu* « être »; ex รัก อยู่ *răk yŏu* « j'aime »; les expressions เมื่อ นั้น *mùa năn* « dans ce temps-là, alors », ainsi que le mot ได้ *dăi*, servent surtout à former le passé, comme เมื่อ นั้น ข้า รัก *mùa năn k'à răk* « j'aimais », ข้า ได้ รัก *kà dăi răk* « j'ai

[1] En s'adressant à un personnage d'un rang élevé.

[2] En parlant au roi

aimé ». La marque du futur est จะ *cha:*; ex. ข้า จะ รักษ์ *kà cha ràk* « j'aimerai ». L'absence de toute affixe près du verbe indique l'impératif : รักษ์ *răk* « aime ».

L'histoire naturelle et la géographie ont été également l'objet des recherches de M[gr] Pallegoix, qui a fait ses efforts poŭr réunir dans son travail une série aussi complète que possible des noms et mots techniques relatifs à ces deux sciences Les synonymies naturelles contenues dans le Dictionnaire thái sont encore peu nombreuses il est vrai, mais les noms géographiques, qu'on y trouve en grande quantité, serviront non-seulement à enrichir le domaine de la géographie et de la topographie, mais encore à donner aux travaux ultérieurs plus d'exactitude et plus d'intérêt. En effet, l'honorable prélat ne s'est pas contenté de reproduire sèchement les noms des villes, des sites, des montagnes, des fleuves, par leur prononciation exacte, suivie, pour toute explication, des noms européens corrompus que le temps et l'usage leur ont consacrés; il a voulu graver plus profondément leur souvenir dans les mémoires, en en donnant le plus souvent les étymologies poétiques ou historiques, également bien dignes de tout notre intérêt.

Enfin, ceux qui s'occupent des sciences religieuses et mythologiques des Indiens pourront consulter ce Dictionnaire avec fruit et utilité, car l'auteur, non-sans raison, a voulu renfermer dans son livre une longue série de mots bouddhiques et autres, joints à leur traduction européenne Il eût été précieux, néanmoins, de rencontrer encore, à côté de ces mots et de leur signification, l'équivalent sanscrit, de trouver, par exemple, à côté du mot เมไตรโย *metrăiyô*, « nom du Bouddha futur », la version ancienne मैत्रेय *maitrēya;* à côté de l'épithète โลกะนาถ *lôka. nàt* « refuge du monde, protecteur de l'univers », le composé sanscrit लोकनाथ, *lōkanāt.*

En terminant cette courte notice, consacrée à l'un des livres

les plus remarquables que l'orientalisme français ait produits dans ces dernières années, il est de notre devoir de répéter ici que le *Dictionarium linguæ thaï* de Mgr Pallegoix est un excellent ouvrage, qui, au mérite d'être le premier publié dans son genre, joint encore l'éminente qualité d'être assez complet pour servir à l'intelligence des riches trésors littéraires que la langue thăi renferme en soi, et dont la connaissance augmentera et enrichira tout à la fois le domaine de nos études et de nos investigations

L. Léon de Rosny.

A descriptive Catalogue of bengali works, containing a classified list of fourteen hundred bengali books and pamphlets which have issued from the press, during the last sixty years, with occasional notices of the subjects, the price and where printed, by J. Long Calcutta, 1855, in-12 de 114 pages

Le sanscrit, qui attire en ce moment avec juste raison l'attention de l'Europe savante, surtout de l'érudite Allemagne, ne doit pas faire négliger les langues vivantes de l'Inde, car leur connaissance est avantageuse pour l'intelligence des textes sanscrits mêmes, ainsi que l'est pour l'hébreu la connaissance des langues sémitiques vivantes, et les traductions qui ont eté faites dans plusieurs de ces langues modernes des monuments de la littérature sanscrite peuvent être consultées avec fruit. La plus importante de ces langues, c'est, sans contredit, celle à qui est attribué le nom de *langue indienne,* et spécialement d'*hindoustani* dans sa bifurcation hindoue et musulmane. Vient ensuite le *bengali,* dont Haughton jugeait l'etude devoir être le complément de celle du sanscrit. Cette dernière langue est cependant peu connue encore, surtout quant à ses productions Nous devons donc être reconnaissants envers M. J. Long, le plus savant *bengaliste* contemporain, de nous avoir donné, sous forme de catalogue, une véritable bibliographie des productions bengalies imprimées

depuis soixante ans dans quarante-cinq différentes imprimeries de Calcutta et de Serampore.

Les quatorze cents volumes ou brochures qui sont décrits dans ce catalogue sont classés méthodiquement. Il suffit d'en parcourir les titres et les explications qui les accompagnent pour se convaincre de l'extrême intérêt de ce petit volume Il est vrai que la littérature bengalie se ressent de l'influence anglaise; mais les ouvrages vraiment hindous y sont abondants, et il y en a un bon nombre dont on est heureux de trouver ici l'indication. Il y a, entre autres, plusieurs ouvrages *sivistes*; car bien que les écrivains de ces conservateurs hindous soient généralement restés fidèles au sanscrit, ils ont néanmoins employé quelquefois le bengali de préférence au hindi, et même quand ils ont écrit en cette dernière langue, ils ont généralement employé l'écriture bengalie. Quant aux ouvrages waischnavas, le nombre en est plus grand à cause que les réformateurs ont propagé leurs doctrines non-seulement en hindi, mais dans tous les idiomes usuels particuliers aux différentes provinces. Ainsi nous trouvons, entre autres, en bengali, les ouvrages de Chaitanya et de ses disciples. Chaitanya, né en 1484, excita dans le Bengale une véritable révolution religieuse dans laquelle fut entraîné le quart de la population de cette province. Il méconnut le sacerdoce brahmanique, abolit les sacrifices et la distinction des castes. Comme il se servit du bengali pour propager ses doctrines, il l'éleva ainsi à l'état de langue, et fut le fondateur de sa littérature. On peut voir dans l'opuscule de M J. Long, p. 100 et suiv, la liste considérable d'écrits bengalis vaischnavas, tant originaux que traduits du hindi, comme le *Bhaktamâl*, par exemple, ou « la vie des saints vaischnavas »

On trouve aussi dans la partie purement hindoue une liste d'importants ouvrages védantas, dont les principaux sont dus au célèbre Râm Mohan Roy, que l'auteur de cet article a eu l'avantage de connaître personnellement. Il y a aussi des ouvrages de controverse hindoue sur le brûlement des

veuves, sur le serment par l'eau du Gange, sur le culte de certaines divinités; on y trouve des monographies de Jaganath, de Bénarès, du Gange, et d'autres lieux fameux de pèlerinage; un essai sur la littérature sanscrite par Vidya Sâgar (l'océan de la science); des traités de médecine, de philosophie, etc.

Une des branches les plus intéressantes de cette partie tout hindoue, ce sont les traductions ou les imitations du sanscrit, dont plusieurs sont *expurgées*, entre autres l'*Hitopades*. Les principales de ces traductions sont celles de quelques Puranas, du *Râmâyâna*, du *Sakuntala*, du *Meghaduta*, du *Ratnâbali*, du *Guitagovinda*, etc. On trouve aussi en bengali des traductions de l'hindoustani et du persan, telles que celles du *Batris Sinhaçan*, du *Baïtal panchabinsati*, du *Gul-i Bakâwali*, du *Buhâr dânisch*, de l'*Anvâr-i Suhaili*, du *Schâh nâma*. Il y a même dans la littérature bengalie une branche toute musulmane; c'est celle que M. J. Long appelle Bengalie-musulmane (*musulman bengali literature*), et qui est écrite dans un mélange d'hindoustani et de bengali particulier à la population musulmane de Dacca et aux *Lascars* ou marins du Bengale. Le catalogue de M. J. Long offre une liste de plus de quarante publications différentes en cette sorte de patois.

Un certain nombre d'ouvrages anglais classiques ont obtenu le privilége d'être traduits en bengali. Tels sont: Rasselas, Robinson Crusoé, *Pilgrim's progress*, l'Histoire d'Angleterre de Goldsmith, les Lettres de lord Chesterfield à son fils, et jusqu'à Milton et même à Shakespear, dont on a aussi entrepris la traduction en hindoustani, enfin Homère et Virgile (en anglais) ont trouvé aussi parmi les occidentalistes du Bengale des interprètes.

Les journaux et les ouvrages périodiques occupent un rang considérable dans la littérature bengalie. Un des plus anciens est celui que publiait Râm Mohan Roy en 1829, sous le titre de *Kaumudo*, où, tout en défendant les védas contre les attaques des missionnaires chrétiens, il faisait bon marché des

grossières superstitions indiennes actuelles, si bien que les Hindous zélés lui opposèrent le *Chandrika*, autre journal bengali, qui, pendant plusieurs années, défendit l'idolâtrie et les satis contre les tendances plus libérales de son aîné. Il serait trop long de citer même les titres de tous les journaux bengalis qui ont paru, de ceux qui paraissent encore, et dont plusieurs ont beaucoup de succès et de nombreux abonnés. La presse étant entièrement libre dans l'Inde, les rédacteurs des journaux bengalis font hardiment leurs remarques sur les actes du gouvernement; ils discutent sur la religion, critiquent ou louent, en ayant soin d'être les organes des opinions de leurs lecteurs, et surtout de les intéresser.

Garcin de Tassy

The Baital pachisi, or twenty five tales of a demon, a new edition of the hindi text, with each word expressed in the hindustani character immediately under the corresponding word nagari, and with a perfectly literal english interlinear translation, accompanied by a free translation in english at the foot of each page and explanatory notes by W. B. Barker, edited by E. B. Eastwick. Hertford, 1855. Grand in-8° de 380 pages.

Cet ouvrage roule sur une de ces légendes d'origine sanscrite qui ont été reproduites dans toutes les langues de l'Inde moderne. En hindoustani, il y en a plusieurs rédactions, celle de Lallû-jî Lal, surnommé *kab* ou « poëte », est devenue classique, et c'est elle qui fait l'objet de la publication à laquelle ces lignes sont consacrées, la première qui ait paru en ce genre, car elle offre interlinéairement le double texte hindoustani en caractères dévanagaris et en caractères persans, et la traduction anglaise mot à mot, répétée en bon anglais au bas des pages et accompagnée de notes explicatives.

Le Baital pachici est un recueil d'anecdotes destinées à mettre en lumière l'esprit et la droiture de Bikramâjit, ou Vi-

kramaditya, roi d'Ujjain, le Salomon des Indiens, fondateur de l'ère samwat, qui commence en 56 avant notre ère. Ces anecdotes sont renfermées dans un cadre qui porte le cachet de l'hindouisme le plus prononcé. C'est un jogui qui voulait sacrifier à Durga le prince Bikrmâjit, mais un baital, sorte de démon qui s'etait réfugié dans un corps mort et qui raconte au roi les histoires dont il s'agit, est tellement charmé de son courage et de ses réparties, qu'il lui révèle les desseins du jogui, et que le monarque tue le jogui au lieu d'être sa victime.

Cette nouvelle édition du Baital pachici fait honneur aux presses de M. S. Austin, d'Hertford, dont on a pu admirer à l'Exposition le magnifique volume de la traduction de Sakuntala, enrichie de délicieuses gravures C'est M Barker, connu par d'autres ouvrages mentionnés dans ce journal, qui s'est chargé de cette laborieuse entreprise, qui exigeait beaucoup de patience et le plus grand soin, et c'est M. Eastwick, dont les savants travaux d'érudition et les élégantes traductions ont assuré la réputation littéraire, qui est l'éditeur de cet ouvrage dont l'utilité est incontestable, surtout pour ceux qui voudraient apprendre l'hindoustani sans maître

GARCIN DE TASSY.

SUR LES KOURDES, SECTATEURS DU CHEIKH AADI.

Les voyageurs qui ont parlé jusqu'à présent du cheikh des Kourdes Hekkari, ne sont pas même d'accord sur la manière dont son nom doit s'écrire Quelques-uns le nomment *Aadi*, d'autres *Hadi*, et quelques-uns même *Kadhi* M Layard en a donné le nom juste, en ignorant cependant que la biographie de ce cheikh se trouve donnée par Ibn Khallikan [1]

[1] Édition arabe de M le baron Mac Guckin de Slane, p. 437 dernière ligne

D'autant plus intéressante est la notice qui se trouve dans le troisième volume de l'Histoire de Makrizi, dont le titre est. *Es-Solouk li Marifet Douwel el-Molouk,* et qui renferme des notices fort précieuses, non-seulement sur l'incendie du dôme élevé sur le tombeau du cheikh Aadi, mais aussi sur l'*auto-da-fé* des ossements du cheïkh.

Voici la traduction du passage de l'Histoire susdite de Makrizi[1].

« En cette année fut brûlé le dôme du tombeau du cheïkh des Kourdes Hekkari. Ce cheikh est Ali Ada, fils de Mosafir le Hekkari. Il s'attacha nombre de cheikhs sofis, de la tribu Hekkarié, qui habite les montagnes kourdes du district de Mossoul. Ils lui bâtirent un couvent, et nommèrent ce district d'après lui. Ils exagérèrent leur croyance en lui jusqu'à sa mort, qui eut lieu l'an 557, ou, comme d'autres disent, l'an 555. Il fut enseveli en son couvent, et la secte nommée, à cause de lui, *Adewyé* s'attacha à son tombeau, qui leur servit de *kibla,* où ils firent leurs prières et leurs provisions pour l'autre monde. Son tombeau devint un des pèlerinages les plus visités, et sa renommée se répandit partout le pays. Ses adhérents s'établirent près de son tombeau et prêchèrent ses miracles aux hommes rassemblés autour d'eux de sorte que le cheikh (leur patron) jouissait d'une grande confiance et de grands honneurs. Dans la suite du temps, ses adhérents allèrent si loin dans leur respect pour le cheikh Ada, fils de Mosafir, qu'ils crurent que c'est à lui qu'ils devaient leur nourriture, qui ne leur parvenait que par lui, que le cheïkh Ada est assis auprès de Dieu, et mange avec lui du pain et de l'ail. Ils abandonnèrent les prières prescrites le jour et la nuit, prétendant que le cheikh Ada priait pour eux. Ils s'abandonnèrent aux jouissances défendues. Le cheïkh Ada avait un portier nommé Hasan. Les Adevis croient que, quand le cheikh fut près de mourir, il

[1] Manuscrits de la Bibliothèque impériale, de Paris, n° 647, fol 116 Voyez au mois de zilkidé de l'an 817.

mit son dos contre le dos de ce portier, et lui dit que sa souche était transportée à lui ; comme il ne laissait pas d'enfant, les Adevis croient que la famille du cheikh Ada a été propagée par celle du portier Hasan ; ils la tiennent en grand honneur et lui présentent leurs filles, dont ceux de la famille du cheikh Hasan jouissent en présence de leurs pères et de leurs mères ; ils croient par là se rendre agréables à Dieu. Lorsqu'on apprit ces actions, il s'éleva contre eux un jurisconsulte du rite *chafei*, connu sous le nom de *Djelaleddin Mohammed ben Izzeddin Yousouf el-Holwani,* qui proclama la guerre contre eux. A lui se joignirent l'émir Yzzeddin el-Yakhti, seigneur de Djeziret ibn Omer et l'émir kourde seigneur de Seranis, et un grand nombre de Kourdes Sindyet, le maître de Hosnkeifa et l'émir Chems eddin Mohammed el-Djerdemili (?). Ils s'avancèrent en grande masse vers les montagnes des Hekkaris, tuèrent un grand nombre de sectateurs du cheikh Adi, qu'ils appelèrent alors *Ess-Ssahabetyé.* Ils firent un grand nombre de prisonniers, jusqu'à ce qu'ils parvinrent au village de Cheraik, qui est celui où est le sépulcre du cheikh Ada, ils détruisirent le dôme élevé au-dessus du tombeau, en tirèrent les ossements et les brûlèrent en présence des prisonniers ess-Ssahabetyés. Ils leur dirent « Voyez « comme nous brûlons les ossements de celui en qui vous « avez foi, et qui ne peut pas nous en empêcher. » Ils s'en retournèrent avec un grand butin. Mais les Ess-Ssahabatyés rebâtirent le dôme et s'y établirent comme auparavant, jurant une haine mortelle à tous les Fakihs. »

HAMMER-PURGSTALL.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE M. LE BARON DE SLANE À M. REINAUD.

Alger, bureau politique, 14 septembre 1855.

Mon cher Monsieur Reinaud,

Depuis mon retour à Alger, je me suis occupé à pousser l'impression de l'Ibn-Khaldoun en français et à faire de nouvelles recherches sur les dialectes berbers. Le troisième volume de notre historien africain est entièrement imprimé, a l'exception d'un mémoire qui doit lui servir d'introduction, mémoire dans lequel je tâche de jeter quelque jour sur la langue et les origines berbères. Comme je n'ai pas encore réuni toutes les notions qui doivent servir à l'éclaircissement de ces questions, j'ai fait mettre sous presse mon quatrième et dernier volume, en attendant l'achèvement de mon travail philologique et ethnographique. Dans six ou huit mois, tout sera terminé, et les quatre volumes des Berbers seront entre les mains des savants. A présent, je possède de bons renseignements sur le cabile algérien, le mozabi, le chelouh, le zenatya de la province de Constantine et le touareg d'Ahîr. Ces dialectes diffèrent beaucoup, si on les juge d'après leurs vocabulaires; mais ils se ploient tous à un système grammatical qui ne varie pas, et qui régit toutes les branches de la langue berbère. Quand je parle de système grammatical, je n'entends pas celui dont l'invention appartient à M. Venture, et qui, dans un premier examen, m'a paru faux presque depuis le commencement jusqu'à la fin. Son éditeur, M. Jaubert, a peu fait pour le rectifier

M. de Gayangos doit bientôt m'envoyer une histoire généalogique de la race berbère, histoire composée en langue berbère. Voilà un livre qu'il me faut étudier; mais que de peine j'aurai avant de pouvoir le comprendre! J'ai toutefois l'espoir d'en venir à bout.

De Slane

NOTE

Dans son rapport de 1855 sur le mouvement de la science orientale à travers le monde, M. Mohl a consacré un paragraphe à l'*Histoire littéraire et politique des Arabes d'Espagne* par El-Makkari, que nous avons entrepris de publier à Leyde. En annonçant que le premier volume, rédigé par M. Wright, venait de paraître, grâce à l'esprit d'entreprise de M. Brill, libraire de Leyde, et *à un encouragement fourni par le fonds Warner*, M. Mohl n'a pas été exactement renseigné à cet égard. Warner a légué à la bibliothèque de cette ville sa magnifique collection de manuscrits orientaux, mais pas de fonds d'encouragement. Il est vrai que le gouvernement hollandais donne annuellement 600 florins pour l'impression d'ouvrages orientaux, mais jusqu'à présent ce fonds n'a pas profité au Makkari. Seulement M. le Ministre de l'intérieur de la Hollande, noble appréciateur de l'importance des études orientales, a bien voulu honorer cette publication d'une souscription de vingt exemplaires.

G. DUGAT.

ADDITION À LA PAGE 438, LIGNE 21.

Un autre vase du même genre existe au Musée du Louvre. Nous pouvons citer encore la fameuse Porte des Lions de Mycènes, qui remonte probablement au delà du siége de Troie. D'un autre côté, l'on croit reconnaître l'image des deux lions séparés par la plante Hom, sur le tympan d'une porte latérale de l'église de Marigny, dans le département du Calvados[1].

[1] *Bulletin monumental*, année 1852, t. XVIII, p. 492.

JOURNAL ASIATIQUE.

DÉCEMBRE 1855.

DE

QUELQUES LÉGENDES BRAHMANIQUES

QUI SE RAPPORTENT

AU BERCEAU DE L'ESPÈCE HUMAINE

LÉGENDE DES DEUX SŒURS, LA KADROÛ ET LA VINATÂ

TROISIÈME ARTICLE.

13. Du Phœnix de l'Égypte.

Autre chose est l'esprit des Âryas, autre chose est celui des Céphènes, même quand leurs symboles se rencontrent. L'oiseau solaire est en soi un type commun aux Âryas et aux Céphènes; mais son *inimitié* contre les Nâgas, les dragons ou les serpents n'est qu'un trait de sa légende particulier aux *Âryas seuls*. C'est ainsi que le type de l'oiseau ailé a un sens tout à fait différent dans le dogme des Éthiopiens, des Couschites, des Céphènes, de toute la race chamitique en général, et dans la foi des Âryas fondée sur le sacrifice. Ce que le *Chéroub* est pour les Sémites, le Garouda, l'aigle de Zeus, etc. l'est pour les Âryas

de l'Orient et de l'Occident. Chez les races chamitiques, ainsi que parmi le peuple chinois, le même oiseau paraît dans des rapports presque exclusivement bornés au mouvement des temps. Tout au plus s'y trouve-t-il en rapport (dans l'Égypte par exemple) avec le retour cyclique des âmes vers un certain principe de leur existence, combiné avec le retour des destinées des empires vers un point fixe, dont date pour eux le principe des révolutions politiques et sociales. Dans les monuments ninivites, il est vrai, nous apercevons cèt oiseau debout, avec la figure d'homme et la tête d'oiseau, portant la coupe de la libation sacrée; mais tout concourt à prouver qu'il existait déjà un certain syncrétisme de cultes dans l'empire assyrien primitif. Là se combinaient les éléments de croyances hétérogènes, nées d'un vieux conflit entre les Céphènes ou les Couschites, fondateurs de Ninive, les Assyriens de souche sémitique qui l'envahirent, et les Âryas de race médique qui, selon les généalogies dynastiques compilées d'après Bérose, firent de partielles invasions dans le primitif empire d'Assyrie.

Dans son ouvrage intitulé : *Die Chronologie der Aegypter*[1], Lepsius a supérieurement traité tout ce qui concerne le caractère astronomique du Phœnix et de sa période.

Hérodote[2] raconte que le *Phœnix* fait son apparition tous les cinq cents ans à *Héliopolis* d'Égypte,

[1] P. 180-196.

[2] Lib. II, cap. LXXIII.

la cité du soleil. Le jeune Phœnix y transporte le *cadavre de son père*, le vieux Phœnix de l'Arabie méridionale, ou du pays des Céphènes, des Couschites-Sabéens, parents des Couschites de Suse, de la Chaldée et de la *Koushasthâlî*, cité des côtes du Guzurate. L'oiseau aux ailes d'or, — c'est le *Hiraṇya-pakscha* du Véda, — creuse un *œuf* pour en former un *tombeau;* cela rappelle le *Mrĭt-aṇḍah*, le génie renfermé dans *l'œuf-mort*, dont sortira le *Mârtt-âṇḍah* ou le soleil vivificateur. Ayant creusé cet œuf, le jeune Phœnix y dépose le cadavre de son vieux père, placé, sous la figure de l'œuf, sur l'autel du dieu soleil en sa cité d'Héliopolis. Navigateurs primitifs de l'océan Indien et de la mer Rouge, les Phéniciens sont de race couschite, éthiopienne ou céphène, selon les mythes de l'antiquité classique; *Joppé* fut leur premier établissement dans la Méditerranée, où ils fondèrent une nouvelle Tyr et un nouvel Arados sur le type de leurs établissements de la mer Rouge. Ces Phéniciens, *étrangers* en principe aux Sidoniens et aux autres Cananéens, n'auraient-ils pas tiré leur nom d'un *Phœnix* mythique, *héros rouge* (*Erythras*, en sanscrĭt *Roudhiras*), *dieu solaire*, issu de l'*île Rouge* (*Oa-rakta*, *raktam* en sanscrĭt signifie *rouge* et *sang*), *fils de l'Océan*, et qui n'est autre qu'une personnification de l'oiseau *Phœnix?* La cité du soleil, Héliopolis, conserve le cycle du Phœnix, dont les prêtres possèdent le mystère; ils tiennent *cachés* le moment de son *décès* et l'époque de sa *renaissance*, qui est celle de son *arrivée* à Héliopolis. Cette

cité aura reçu une colonie savante de Céphènes à une époque quelconque de l'antiquité. L'Égypte était le pays que les Céphènes ont eu à franchir pour se rendre de la mer Rouge dans la Méditerranée, et cela *bien antérieurement* au temps des Hyksôs, car la tradition mythique fait remonter *Joppé*, la cité *céphénienne*, à une époque qui précède le grand déluge.

Cela n'empêche pas les Phéniciens des siècles postérieurs d'avoir subi la pression du grand mouvement de la migration des Hyksôs, dont l'Égypte fut la victime. A quelque langue que le mot *Phœnix* appartienne en principe, il a, comme nom d'un *ethnos*, une signification évidemment mythique, et, par suite, pontificale. Le collége des pontifes qui possédait le mystère du dogme de l'arrivée du Phœnix à Héliopolis portait probablement le nom de l'oiseau. N'avons-nous pas vu les Priya-medhas, sous figure d'oiseaux, étudier l'ascension et suivre les mouvements du Gandharva, accompagnant de leurs regards l'oiseau solaire en son *dhruva padam*? Ils possédaient probablement un système du calcul des temps, non pas précisément identique à celui qui est attribué au Phœnix d'Égypte par Ælien [1], mais du genre de celui auquel il est fait allusion dans plus d'un hymne du Véda, entre autres dans le passage précédemment cité du Rig [2]. Le sens radical dans le mot Phœnix se rapporte toujours à la couleur

[1] *Hist. anim* VI, cap LVIII

[2] Lib II hymne CLV, shl 6.

rouge ou solaire, à l'oiseau soleil, qui se plonge rouge et sanglant dans l'Océan, où il se couche, et dont il sort au matin avec la coupe des libations.

Que le système du Phœnix soit *étranger* à l'Égypte, et que ce cycle y ait été apporté par les Céphènes dès la plus haute antiquité, c'est ce qui résulte de tout ce qui nous a été traditionnellement transmis sur cet oiseau. Il vient d'*Arabie* en Égypte, et Ovide le fait *naître et mourir* dans l'Assyrie, où il se *réengendre de soi* en sa divine métamorphose. L'Assyrie est un terme *vague*, sous lequel il faut entendre ici toute l'étendue de la plus antique région des Céphènes de la Perse, de la Médie, de l'Assyrie et de la Babylonie, c'est-à-dire le plus ancien théâtre de leur activité, avant comme depuis l'époque du déluge [1]. Philostrate [2] fait venir le Phœnix de l'Inde, c'est-à-dire de la région où dominait, primitivement, l'ethnos des Kaushikâh. Il le dépeint comme le Garouda, et suppose qu'il sort des rayons du feu de l'autel ou des rayons du soleil en déployant ses plumes d'or. Son berceau est *aux sources* du grand fleuve de l'Inde ou du *Sindhou*, qui porte aussi le nom de *Nîla* ou du *noir*. C'est dans ces régions que la tradition épique de Firdouçi place l'oiseau *Simourgh*, protecteur du jeune Féridoun, qu'il préserve des embûches du serpent céphène.

Symbole du *soleil* en son retour cyclique d'une période de cinq cents années, le Phœnix l'est égale-

[1] Ovid. *Metam.* XV, 392-407.
[2] *Vit. Apollon.* III, 49.

ment, selon Horapollon[1], de *l'âme humaine*, qui fait *retour* à son point de départ ou à son *apo-katastasis*, et renaît d'elle-même après une évolution accomplie dans le même cycle d'années. L'*homme*, absent de sa patrie, y revient ainsi comme le Phœnix[2] et en suivant le même parcours des temps : telle est la *rentrée* des âmes et des choses dans leur point de départ, où elles prennent un nouveau développement. suivant un autre cours de l'existence. Horapollon paraît faire dépendre l'inondation du Nil de l'action du Phœnix-soleil sur les régions des sources du fleuve; Philostrate l'établit de même aux sources du Nil indien; de même encore le nid du *Gryphon* se trouve dans les montagnes d'où l'Indus tire son origine. On le voit, la *coupe des libations*, versée par l'oiseau solaire, dans la religion des Âryas, comme une *bénédiction* sur la nature tout entière, devient, dans l'autre système, une simple action du soleil qui pompe l'humidité des basses régions de la terre. Rassemblant cette humidité dans le séjour des nuages, aux sommets de la montagne, il la verse de nouveau en torrents fécondants sur les terres des Céphènes.

14. Du Fong-hoang des Chinois.

Si nous sommes ramenés avec le Phœnix d'Héliopolis en Arabie et de l'Arabie jusqu'aux Assyriens et dans l'Inde, c'est-à-dire du côté du soleil levant, d'où la théorie de cet oiseau suit le grand

[1] I, xxxiv, II, lı
[2] *Ibid* XXXV.

courant de l'originelle migration des Éthiopiens, des Couschites ou des Céphènes, la tradition chinoise sur l'oiseau *Fong-hoang* nous ramène vers la région des Hyperboréens du nord de l'Inde. Là est l'Outtara-kourou, où les Âryas ont vécu un temps dans l'esclavage d'une race qui leur était supérieure en science et en civilisation, race qui avait pour représentant un *Roi des richesses*. C'était le roi des *productions métallurgiques des feux de la montagne*, le *Kshathra vairyâ*, comme disaient les Bactriens; le *Kouvera râdsha*, comme disaient les Indiens; le *Paulastya*, serviteur du grand dieu, qui est le *grand serpent* de la montagne, du *Nîla-kaṇṭha*, dont la gorge était devenue noire par suite du poison qu'il avait avalé. Nous verrons son vassal, le Pluton de l'Orient, reparaître dans le mythe des *Gryphons* (ou des Garouḍas), dans celui des *Myrmèkes* ou des *fourmis chercheuses d'or*, comme dans celui des *dragons qui gardent l'or*, dans celui des *Arimaspes*, etc. C'est de ces régions, qui sont à leur *occident*, que les ancêtres des Chinois font venir l'oiseau dont je parle. Ils l'installent temporairement en leur primitif établissement des vallées du Kouenloun, supposant qu'il vient les visiter dans leurs colonies des rives du Hoangho.

Les Chinois énumèrent cinq apparitions de l'oiseau *Fong*, et ce retour du cycle cinq pourrait avoir un rapport mythique avec le cycle de cinq cents ans du Phœnix de l'Égypte. Son arrivée est un présage *de bonheur* pour les hommes, de *prospérité* pour l'empire, de *retour* à une époque paradisiaque,

que l'on suppose avoir fait place à une époque de déchéance. Il vient du côté de l'occident, de la *Casia regio*, ou des environs du Kokhand et du Ferghana, d'après la description que les Chinois font de son berceau. Lorsque l'oiseau parut sous le règne d'un des vieux empereurs mythiques de la Chine, de *Chao-hao*, on fonda un *collége*, formé de *cinq officiers de la Couronne*, sur le modèle de l'administration chinoise. Ces *cinq officiers* sont évidemment formulés d'après les *cinq oiseaux Fong*, qui sont censés avoir paru *cinq fois* dans les vieux temps de la Chine. Portant la figure des oiseaux Fong hiéroglyphiquement brodée sur leurs vêtements, ces officiers correspondent aux colléges de pontifes que nous rencontrons chez d'autres peuples. Ils portent un nom d'oiseau, comme les pontifes d'Héliopolis, qui possèdent la science de l'apparition du Phœnix, comme les *Priya-medhas*, comme les *Hansa Rischis* de l'Outtara-Kourou, pendants des *cygnes d'Apollon* dans la région des Hyperboréens, qui *chantent* en mourant, etc., etc.

Il est question du *chant* de l'oiseau Fong à la *cinquantième* année du règne de l'empereur Hoang-ti, prédécesseur de Chao, quand l'oiseau arriva pour faire son *nid* dans le palais impérial. Lialin *imita* alors le *chant* du Fong, inventant la *flûte* pour reproduire les accents de sa voix. Chaque fois que l'oiseau entendait depuis lors les *neuf accords* de la *musique Siao-chao*, il *battait des ailes*, accompagnant de ses battements les neuf accords de l'instrument, dont le rhythme était cosmique et astral. Triste de se voir assis

sur le trône de ses pères, sans avoir les conseils d'un sage pour appui de son inexpérience, un jeune prince chinois s'écrie dans sa douleur : « *Je n'entendrai pas le chant de l'oiseau*, à plus forte raison ne comprendrai-je pas les *ressorts qui font agir le ciel*[1] ! »

On trouve magnifiquement exprimée dans plus d'un brâhmaṇam du *Thschâṇḍogya Oupanischat*, la théorie brâhmanique des *thschandasah*, qui composent le système du *Sâman*. Il s'agit de la *pacification* morale et humaine, cosmique et universelle des éléments tumultueux qui s'élèvent dans le monde interne des sens, dont le *manas* (*mens*) ou l'âme est le centre, et dans le monde externe de la nature, qui a pour foyer le *soleil*. Ces thschandasah renferment toute une *rhythmique* interne et externe. Ils servent d'expression à *la mesure* propre aux choses du monde physique et du monde moral, mesure qui les retient dans leurs limites. C'est de leur ensemble que se compose *l'oudgîtham*, le *plain-chant* de tous les dieux et de toutes les créatures qui entrent dans l'ordonnance du grand Tout de l'homme et de l'univers. L'analogie de ce système universel de *l'harmonie* des deux mondes, du monde physique et du monde moral, se retrouve dans la doctrine des vieux Chinois. L'oiseau Fong est le grand symbole de cette concordance, modulée sur les accents de sa voix. C'est sur l'accord entre l'âme des hommes pieux et la nature des choses que l'assiette du système de l'univers se

[1] *Chouking*, disc. prélim. XC, XCXI, CXXXI, CXXXII; le texte, p. 39, 236, etc

trouve essentiellement fondée. La philosophie pythagoricienne est une troisième expression de ce dogme d'une très-vieille école de sages, qui a dû avoir un *centre commun* dans une très-antique théorie astronomique et musicale. Émanant du foyer de la science des Céphènes, cette théorie a dû être en rapport intime avec leur système de la transmigration des âmes. C'est probablement sur un type conforme à la même conception scientifique que s'est formée une semblable doctrine parmi les symboles égyptiens qui se rapportent à la divinité de Thot, le dieu Cercope de la vieille Égypte. Son équivalent est un dieu effacé de la vieille Inde des Kâpyas ou des Kâpeyas céphènes, le *Kapivaktrah*, dieu à la tête de singe, aussi appelé *Vinâsya*, parce qu'il porte la *guitare*, instrument de son invention, en guise de tête. C'est le dieu *maudit* et rejeté comme *tentateur* par *Dakscha ;* il avait été, par la *perfidie* de ses conseils, la cause de la *dispersion* de la race des Dakschas. La caste des Brâhmanes qui en gardait le souvenir l'a transformé en un sage du nom de *Naradah*[1]. Il apparaît sur la côte du Guzerate, dans l'antique cité de Koushasthâlî, occupée par la race ârya des Yâdavas, qui en renversa les fondements pour construire une cité nouvelle sur ses débris. *Bouffon* en titre à la *cour* des rois Yâdavas, il y exerce les fonctions d'un *parasite* et d'un *esclave*. *Amusant* les Yâdavah de ses *jeux* et de ses *danses*, toujours maître de la *lyre*, il n'a retenu, de son an-

[1] *Harivansha, Mahâbhâratam*, vol. IV, adhyâyah 3, shl. 122-142, p 449, 450, *marutotpattir kathane*.

cien, génie que le caractère d'*intermédiaire* entre les trois mondes. Toujours en *route*, il n'agit plus dans son primitif office d'un Hermès divin; il est exclusivement le serviteur et le messager du héros Yâdavah, qui l'emploie à son service, comme il emploie pour lui bâtir sa cité de Dvârakâ le grand dieu *Vishvakarman* lui-même, d'*ouvrier* des mondes devenu l'ouvrier de la cité des Yâdavah [1].

Le *Chouking*[2] raconte également que, *dans la plus haute antiquité*, le Fong-hoang était le symbole du *Souverain;* il avait paru *sur la montagne*, aux sources du Hoangho, comme le Phœnix parut aux sources du Nil et le Gryphon à celles de l'Indus. Plus tard, et ceci indique, évidemment, une révolution dans la croyance des vieux Chinois, le *dragon aux cinq griffes*, le symbole céphène de l'*Ahi dahaka*, de l'*Azidahak*, de l'*Ajtahak*, de l'*Astyagès*, du *Zohak*, le type du dieu des *richesses* de l'Occident, le *gardien de l'or* et des richesses, ce serpent protecteur de l'empire, devint le prototype de la majesté impériale. Quant au Fong-hoang, il *déchut* de son rang, n'étant plus dorénavant que le symbole des *Impératrices*, qui représentaient la *terre*, comme l'Empereur représentait le *ciel*. Il n'est pas question de l'*inimitié* de l'*oiseau* et du *serpent*, animosité qui fait le *fond* de la légende des Âryas.

[1] *Harivansha, Mahâbhâratam*, vol. IV, adhy. 147, p 731, shl. 8405 Bhanumati harane

[2] *Chouking*, explication des planches, p 342.

15. De la parenté du Garouḍa et des Garouḍas avec le Chérub et les Chérubim.

Il faut distinguer entre les Chérubim envisagés comme *gardiens du jardin* situé dans le pays de l'Éden, dont ils empêchent l'homme de s'approcher depuis son expulsion, et les Chérubim qui fonctionnent dans le *char de Dieu*. A cela il faut ajouter leur représentation dans le *Saint des Saints*, dans l'Arche d'alliance et au Temple de Jérusalem. Mais avant d'aborder ces différences, disons un mot du nom même, qui ne trouve aucune explication valable dans aucun des idiomes sémitiques. M. Renan, que j'ai eu l'honneur de consulter à ce sujet, le compare, étymologiquement parlant, à la racine *gribh* ou *grabh*, commune à la presque totalité des langues âryas d'Europe et d'Asie. C'est un verbe qui a servi à la composition du nom des êtres symboliques, censés être les *gardiens de l'or* et que les Grecs ont appelés *Grypes* ou *Gryphons*. *Kroub* correspond ainsi à *Gryps*, et les *Grypes* sont les *Kroubim*.

Dieu place les Chérubim vers l'orient du jardin de l'Éden, avec des épées de feu, qui flamboient dans la direction des quatre points cardinaux, s'agitant toujours et empêchant l'homme d'aborder l'arbre de vie [1]. Nous avons déjà eu occasion de citer les *armes* de Garouḍa, du divin oiseau *porteur de l'ambroisie* et qui en *défend l'approche*. Il ne faut pas que la race des serpents goûte de la boisson des sacrificateurs âryas.

[1] *Genèse*, III, 24.

quand ils communient avec les dieux. Il ne doit plus être possible de ravir au ciel l'étincelle du feu sacré jaillissant de la *roue céleste*, ni cette goutte de vie qui renferme le gage de la perpétuité de la race humaine pour la terre, et pour le ciel le mystère d'une vie éternelle. Cette *épée* du Chérub est pareille à *l'âyoudham* du Garout qui *aiguise ses armes*[1] (*âyudhâ samshishâno*) et qui *porte dans ses mains tous les biens* (*vishvâ vasu hastayor dadhânah*) qu'il vient d'enlever aux puissances du Hadès pour les réinstaller dans la demeure du soleil. Il les communique à ceux-là seuls qui entrent, purifiés de leur péché, purifiés du péché de la mort, dans l'association de ce dieu brillant et guerrier, de ce dieu qui tient dans ses mains la coupe des libations, c'est-à-dire des bénédictions terrestres, dont l'arrière-goût est un *amrĭtam*, une ambroisie et un nectar immortels[2]. Telles sont ces *armes terribles*[3] (*bhîmâny âyudhâ tigmâni*), que le Génie de la boisson du Soma, que le gardien du principe de la vie et de l'immortalité brandit entre ses mains; armes qui protégent l'Ârya contre ses ennemis, et empêchent les méchants d'approcher du principe de toute bénédiction, et de l'immortalité. Le Gandharva devient ainsi le prototype du héros solaire, qui combat les ennemis du haut de son char, et aspire au ciel, en posant sa main sur ses armes (*shûro na dhatta*

[1] *Sâma*, pûrva prap 6, ardha 1, dashati 5, shl. 4, p 55.
[2] *Manou*, III, shl. 285.
[3] *Sama*, uttara prap 2, ardha 1, § 2 shl 3.

âyudhâ gabhastyoh svâh sischâsan rathiro......[1]). Le *Chérub* est également le type du héros dans l'Écriture Sainte, celui du *roi guerrier*, comme dans ce passage d'Ézéchiel[2], où il est dit que le roi de Tyr, avant de s'être attiré la disgrâce de l'Éternel par ses péchés, était dans son royaume comme *en Éden, dans le jardin de Dieu*, et qu'il s'y trouvait entouré de toutes les *richesses métalliques*, orné de toutes les *pierres précieuses* qui se rencontrent dans l'Éden; qu'il y était comme le *Chérub* même que Dieu a placé dans l'Éden pour en défendre l'approche; qu'ainsi le roi de Tyr, pareil au *Chérub du Seigneur*, avait été *oint* pour *protéger* de son glaive les peuples et son empire. Mais le roi, ayant dévié de la droite route dans laquelle il avait marché, Dieu lui fait dire par son prophète « Je te détruirai, ô *Chérub*, toi le *protecteur* de ton peuple et de ton royaume, et je t'enlèverai du sein de toutes tes *richesses* et de toutes tes *pierres précieuses* »[3]. Comme on le voit, le type du Chérub s'applique, comme celui du Gandharva ou du Garouḍa, à tout ce qui est puissant par le glaive, à tout ce qui protége le bien et repousse le mal, par excellence au roi guerrier et héroïque qui combat du haut de son char.

Les Chérubim paraissent toujours *ailés* dans l'Arche sainte, où est le propitiatoire d'or. On y voit les deux *Chérubim d'or* à *l'orient* et au *couchant*, ou au

[1] *Sama*, uttara prap. 5, ardha 1, § 12, sl. 2, p. 105.
[2] XXVIII, 12-14.
[3] *Ibid.* 16

deux bouts du propitiatoire, en deçà et au delà, *étendant leurs ailes en haut*, et *couvrant de leurs ailes le propitiatoire*, vis-à-vis l'un de l'autre, et les regards attachés sur le propitiatoire[1]. J'emprunte à Völker[2] (d'après A. Mustoxyd. *Schinæ anecdot. græc.* Venet. 1817, page 13) une citation où il s'agit de *deux Gryphons indiens*. Placés à l'opposé l'un de l'autre, sur les rives de l'Océan, ils rappellent le *Mitra* et le *Varouṇa* védiques. Ils rappellent encore le cheval ailé, le *Vâdschin* de l'*Ashvamedha brâhmaṇam* du Yadschourveda, sortant de la mer d'Orient, où est le *lever*, et descendant dans la mer d'Occident, où est le *coucher* de l'oiseau-cheval. L'un des deux Gryphons reçoit les *rayons d'or du soleil levant* sur ses *ailes déployées*, tandis que l'autre reçoit ces mêmes *rayons* en leur *couchant*. C'est une notion vraiment védique, qui prouve que le Gryphon n'est pas seulement le gardien de l'or dans le pays des richesses, mais qu'il est aussi le gardien de la vie et de la lumière. Il les ramène du couchant à l'orient, en les protégeant dans le parcours de l'empire de la nuit et de la mort.

Comme animaux à *quatre faces*, *gardes du trône de Dieu*, les Chérubim sont constamment *ailés*, quoiqu'ils se présentent symboliquement sous une forme plus compliquée. D'abord les quatres animaux se rapportent, évidemment, aux *quatre points cardinaux*, sur lesquels le trône de Dieu est assis et *orienté*. Il en est ainsi de l'*autel* dans la religion védique; il en est

[1] *Exode*, XXXVII, 7-9; *I Rois*, VI, 23-28, etc.

[2] *Mythische Geographie*, p. 186.

de même de l'*Éden*, du *Mérou*, de l'*Airyâna vaêdjâ*, du *Vare*, etc., ou du *jardin* qui forme le centre du paradis des Âryas et des Sémites. Deux de ces faces, celles de l'*aigle* et du *lion*, se rencontrent dans le type du *Gryphon* même; le *Dakscha*, le *fort* du Véda, est *oiseau* comme *Soma* et *lion* (*Sinha*) comme *Agnis*[1]. Les deux autres faces sont celles de l'*homme* et du *taureau*. Une des épithètes les plus fréquentes dans le Véda, est celle qui est donnée à Agnis et à Soma; l'un porte le nom du *Gandharva humain* et l'autre reçoit celui du *Vrĭschan* ou du *taureau*. Peut-être existe-t-il quelque allusion au *sacrifice* en ce symbolisme biblique, où la figure du taureau et celle de l'homme sont données à deux des quatre animaux qui environnent le *trône de Dieu*, qui est un *char roulant* et en *activité constante*. L'homme devait être, en principe, la victime; mais dans les religions pastorales des Âryas et des Sémites, le taureau ou tout autre animal du troupeau devenait le substitut de l'homme. Les peuples agricoles, en revanche, immolaient l'homme et épargnaient le bœuf du labour. L'*âme ailée* s'échappait, sous le type de l'*oiseau*, du sein de la victime. *Oiseau divin*, elle secouait des armes brillantes, tenant la foudre dans ses serres, et emportait aux cieux la boisson de l'immortalité, conquise sur la mort, les ténèbres et l'abîme.

Tout le *mécanisme* du char des Chérubim, porteurs et gardiens du trône céleste, rappelle, par plus d'un trait, le *mécanisme* du lieu où l'ambroisie est

[1] *Rig* édit Rosen, I, hymne xcv, shl 5, p 195

déposée dans le domaine du dieu du ciel. Garouḍa doit l'en soustraire temporairement pour obtenir la délivrance de sa mère; il faut qu'il l'enlève à travers des *roues ardentes* et des armes tranchantes, que ces roues font mouvoir. Que l'on compare, à ce sujet, la description qui se lit dans Ézéchiel, avec les adhyâyas 32 et 33 de l'*Âstîka parva,* qui fait partie de l'*Âdiparva* du premier volume du *Mahâbhâratam*[1]; que l'on compare surtout le 33ᵉ adhyâyah[2], dans l'endroit où il s'agit d'une *roue*, *tschakram*, et d'une *machinerie*, *yantram*, où entrent des charbons ardents et le feu lancé par les regards de deux dragons, etc. Ézéchiel parle de la *roue* qui parut sur *la terre* auprès des animaux et devant leurs quatre faces; *trois roues* se trouvaient *dans une roue*, et les *quatre roues* se mouvaient ensemble comme les animaux qui étaient dans une agitation perpétuelle, s'élevant et s'abaissant tour à tour, les jantes des quatre roues étant pleins d'yeux, etc. Ceci a l'air d'une conception analogue à celle des *trois padas* du Gandharva en ses trois stations mobiles. Il s'élève au moyen de l'holocauste; il monte de la terre par l'atmosphère au soleil et atteint finalement son *dhruvam padam*, où il reste immobile en soi, et d'où ses yeux, qui roulent comme ceux du *grĭdhra* ou du vautour, contemplent l'éternel mouvement des temps. Du reste, le Garouḍa est lui-même représenté comme un *Vahanam* ou un *char;* comme

[1] I, chap. 1, 4-26, etc
[2] *Souparne*, etc. p. 54, 55
[3] Shl 1497-1498, etc

tel il transporte Vichnou et les dieux protecteurs de l'homme du ciel à la terre et de la terre aux cieux. On pourrait encore songer, dans ces rapprochements, aux trois roues du char des Ashvinau, ainsi qu'à leur parcours quotidien en trois stations solaires, de l'orient par le zénith du jour jusqu'à son couchant[1]. Les *Vimânas* ou les *chars célestes*, qui se meuvent par la *volonté* des dieux, reviennent fréquemment dans les mythes de l'épopée indienne. C'est un reste d'un vieux souvenir de l'époque pastorale, où les autels des dieux, les *sacra* des pasteurs étaient *voiturés* dans les contrées parcourues par les nomades.

L'étude des *Chérubim* nous mène à celle des *Séraphim;* mais il ne faut pas *identifier* les uns ni les autres avec les *anges* et *archanges* qui se rencontrent dans plusieurs livres de l'Ancien Testament.

16. Des Sarpâh des Âryas et des Séraphim des Sémites

Les *Séraphim* paraissent, chez Isaïe[2], comme analogues aux Chérubim, se tenant *au-dessus* du trône où l'Éternel est assis, seul, immobile au milieu du mouvement qui l'enveloppe. Ils ont *six ailes* chacun; de deux ailes ils se couvrent la face, de deux ailes ils se couvrent les pieds, de deux ailes ils volent et se disent l'un à l'autre : *Saint, saint, saint est l'Éternel des Armées !* La ressemblance et la dissemblance avec les Chérubim éclate ici tout ensemble.

Dans les hymnes du Véda, l'année typique, l'an-

[1] *Rig* édit. Rosen, I, hymne XXXIV, shl. 2, p. 61-62, etc.
[2] VI, 2-3

née de la création, constitue un temps sacré, divisé en *six Rĭtous*, ou en *six saisons*. On représente ces *Rĭtous* comme des êtres ailés et animés, dans l'association desquels s'accomplit l'œuvre de la création, au moyen de l'holocauste qui en est le type. Telle est aussi la création dans le système du Zendavesta ; elle y est l'œuvre de l'*Ahoura Mazdâ*, accomplie dans les six mois de l'année. Le dieu célèbre cet holocauste par excellence, assisté des *Ameça çpentâ*, des *six grands saints*, *êtres immortels*, qui officient à l'autel de la création [1]. Ce sont là les énergies de la force créatrice ou divine que l'on appelle les *Âdityâh*, ou les *Indivisibles* en style védique. Ils répondent à une *grande unité*, à un *septième ou unique Âdityah* (*devâ adityâ ye sapta*)[2], au *Varouṇa* ou à l'*Ouranos*, à l'*Asoura* ou à l'*Ahoura*. C'est ainsi qu'Ouranos est le septième des six Titans compris en son unité suprême; c'est ainsi qu'Auramazdes est le septième ou l'unique des Amshaspands ou des Ameça çpentâ : rapport du même genre, mais *nullement identique* à celui qui se retrouve dans le *El Eljoun*, faisant partie de la collection et constituant l'unité des *Elohim* chez les Sémites, dans le *Baal*, envisagé comme chef des *Baalim* chez les Couschites et les Chamites leur parents. Quant au dernier surtout, il n'est que le *Vieux des jours*, et les *Baalim*, ses *compagnons*, sont les *six Aeons*, représentant autant de grandes époques de créations et de des-

[1] Burnouf, *Yaçna*, p. 294-334

[2] *Rĭg* IX, 114, 3, Roth, *Sanskrĭt Wörterbuch*, s. v. âditya, p. 631

tructions alternatives du système de l'univers. L'*idée* radicale, symbolisée par les Séraphim, se retrouve donc dans les *six jours* de la *semaine sainte* où s'accomplit l'œuvre de la création, selon la Genèse. Nous sommes ainsi ramenés à la conception du symbole de *la vie*, mais dans un autre ordre d'intuitions que celui qui est représenté par les Chérubim.

Je montrerai bientôt à qu'elle région il faut rapporter l'origine de l'hiéroglyphisme qui a produit la figure des Chérubim et des Séraphim, en tant qu'ils expriment un ordre d'idées rattaché aux mystères des origines de l'espèce humaine, dans leur rapport avec les mystères des origines de la création. Cette région, dont je compte parler, est aussi la patrie originelle de tous les mythes sur les *dragons* et les *Gryphons*. Dans l'ordre d'idées auquel je fais allusion, le *serpent* ou le *dragon* se présente sous *deux aspects différents* aux yeux des Âryas et à ceux des Sémites; mais il n'offre qu'un *seul et unique aspect* aux yeux de la race céphène, qui se personnifie sous ce type. Elle se place sous la protection, ou, comme il est dit encore, sous le *parasol* du dieu de la race des serpents célestes. Ce dieu c'est le dieu *infini*, l'*Ananta* de la mythologie des adorateurs du Serpent dans l'Inde. Être *universel*, ses *têtes infinies* couvrent ou protégent le royaume des Céphènes. Elles restent suspendues comme un *baldaquin* formé de grosses nuées au-dessus de la terre du laboureur, pour diminuer d'autant la rage ou l'ardeur, le *venin caniculaire* du serpent solaire, quand ce Zohak est monté au zénith de sa puis-

sance. Nous aurons ainsi à rendre compte de ce *double génie* du serpent chez les Âryas et les Sémites, par contraste avec le *génie unique* propre aux serpents parmi tous les enfants de Cham. Nous apprendrons ainsi à distinguer le *Séraph* des Sémites de leur *Nagash*, l'un qui est en quelque sorte un *Agatho-daimôn*, l'autre qui est un *Kako-daimôn*.

On sait que, dans la Genèse, le serpent est le *tentateur* de la femme[1]. Il l'engage a cueillir le *fruit de l'arbre de la science*, arbre qui revient, *sous une foule de formes*, dans tout l'antique hiéroglyphisme des familles âryas de l'Asie et de l'Europe. Dans un hymne du Rĭg[2], on parle de *deux oiseaux, dvâ-suparṇâ*, associés intimes, *sayudschâ*, et qui habitent le même *corps*, dont l'*arbre* est la figure. En serrant le tronc du même arbre où ils restent attachés, *samânam vrĭkscham parischasvadschâte*, l'un des deux mange le doux fruit *du figuier, tayor anyah pippalam svâdvatti*, l'autre le regarde manger et ne mange pas, *anashnan anyo abhitschâkashîti*. L'un des deux, celui qui *vit* et *jouit en vivant* et qui, tout en jouissant, enfonce ses pieds dans le bourbier de la mort, reste attaché à l'arbre; l'autre, qui *pense* et *contemple*, est douloureusement affecté de l'insatiabilité de son compagnon. Il voudrait s'affranchir des liens de la mort, et, s'envolant de la branche de l'arbre, remonter vers son principe éternel. L'un des deux oiseaux est évidemment celui qui a écouté la voix de l'*Ahir-budhna*,

[1] III, 1.
[2] *Mundak opanisi hat*, III

du serpent enlacé à *la racine* de l'arbre du monde. C'est l'arbre atmosphérique, semblable à l'*Ygg-thrasill* des Scandinaves et qui a, comme lui, ses racines en haut, croissant par ses branches, qui projettent en bas de nouvelles racines. Elles combinent ainsi la route qui conduit vers les mondes célestes avec la route des mondes infimes. Dieu lance, dans la Genèse, son *imprécation* contre le serpent; la mère des serpents *maudit* elle-même sa progéniture dans un passage du *Mahâbhâratam*[1]. La postérité de la femme, piquée à mort par le serpent, qui la blesse au talon, écrasera le serpent par le *talon* même[2]. Dans la légende de la Kadroû et de la Vinatâ cette donnée s'exprime par la mission de Garouḍa. Il relève son frère tombé et le réinstalle dans une sphère suprême, quoique les jambes lui restent brisées; puis, ravissant aux serpents la boisson de l'immortalité, il leur fait une guerre qui durera jusqu'à la fin des mondes. Mais ce n'est là qu'un des points de vue sous lesquels le serpent se présente dans l'Ancien Testament.

La *verge* de Moïse, qui est le bâton du commandement, *jetée par terre* sur l'ordre de l'Éternel, devient *serpent*, et *relevée de terre* redevient *verge*[3]. Cette verge passe entre les mains d'Aaron[4], le frère de Moïse, qui est comme la *bouche* et l'*oracle* par lequel

[1] Vol. I, *Âdiparva, âstîke parvaṇi sauparṇe*, 20 adhyâyah, shl. 1195, p. 44.

[2] III, 15.

[3] *Exode*, IV, 2-4.

[4] *Ibid.* VII, 10.

Dieu manifeste sa pensée et sa volonté[1]. L'antagonisme des pontifes d'Égypte et du pontife sémitique éclate par la nature de leurs verges, qui se transforment également en dragons quand on les lance par terre. Sorti de la verge entre les mains d'Aaron, le *serpent de vie* devient un véritable Garouḍa pour les autres dragons, qui sont issus de la verge entre les mains des pontifes égyptiens, adorateurs du grand serpent ou du dominateur des temps et des espaces, suprême type solaire de la royauté égyptienne[2]. Cette même verge, tenue par les deux pontifes hostiles, *ouvre les portes du Hadès* dans les religions céphènes et éthiopiennes, religions chthoniennes et ophites par essence. Elle conduit les âmes en bas, vers le séjour des abîmes; car elle est le *bâton de punition*, la verge du *Yama déchu*. Ce Yama est assimilé, à l'instar d'*Osiris* et de *Rhadamanthys*, à un souverain du monde inférieur. Le bâton, ou le *Yama-daṇḍam* qu'il porte, se retrouve également entre les mains du *Hermès Chthonios*, en sa qualité de *Psychopompos*. Il lui sert de *kérykeion* (*caduceum*); c'est, en principe, un *rhabdos* ou une verge, une branche de l'arbre de mort, pareille au *sképtron* de Tiresias, du pontife et du prophète des divinités chthoniennes, aveugle comme le Hadès, dont il est l'organe. Il existe, à cet égard, un mythe curieux, qui se rapporte à une longue série de métamorphoses, où Tiresias devient *alternativement homme et femme*; femme pour avoir blessé

[1] *Exode*, IV, 12, 15, 16

[2] VII, 11, 12

de son *sképtron deux serpents accouplés* une première fois, homme pour les avoir frappés de son bâton, lorsqu'il les rencontra également accouplés une seconde fois. C'est ce que nous apprend Hésiode, dans le récit d'Apollodore[1]. Ce caducée, cette verge donc ouvre, tour à tour, les portes de la vie et de la mort; elle pénètre dans le Hadès et le force de remettre sa proie entre les *mains du pontife*. Elle devient un *bâton de commandement* entre les *mains du législateur*, un *sceptre de roi* ou un *sceptre de juge;* elle gouverne, dans un état sacerdotalement constitué, le *troupeau des morts*, établi dans le Hadès, et elle régit le *peuple vivant*, domicilié sur la terre. C'est évidemment un type d'antique puissance sacerdotale. On peut le ramener à une primitive royauté et à un primitif sacerdoce de Céphènes, de Couschites, d'Éthiopiens, ou aux fils de Cham comme en Égypte. Ce type a subi des transformations quand le modèle théocratique d'un pareil gouvernement fut adopté par les Âryas dans l'Inde brâhmanique, par ceux de la Médie et de la Perse, ou encore dans l'état théocratique ordonné parmi les Juifs sur un modèle de législation mosaïque. Avant que le *daṇḍah* passât entre les mains du Yama des Âryas, devenu alors roi et juge des *morts* dans un monde *chthonien ou inférieur,* il semble être demeuré dans d'autres mains. Il fut tenu par *Ouranos* ou par *Varouna* dans un monde primitif. Quant à l'Inde des Shoûdras, des bruns ou des Céphènes, leur *Kapivaktrah*, leur Cercope à la tête de singe, le

[1] Lib III, cap. VI, § 7

pendant d'un Thot à la tête de cynocéphale, ou d'un Hermès à la tête de chien, le *danḍah* lui est resté comme un symbole de son antique empire; mais il n'a plus été autre chose pour lui, en son état de dégradation, qu'un appui pour la locomotion, qu'un bâton de voyage pour les routes qu'il est occupé à parcourir incessamment.

Dans le livre des Nombres[1], Dieu punit le peuple rebelle en lui envoyant des *dragons*, ou des *serpents brûlants*, qui font des piqûres mortelles. Puis, touché de son repentir, il ordonne à Moïse de dresser l'*image d'airain d'un serpent brûlant*, posé sur une perche, afin que l'homme *mordu* qui lèvera les yeux vers ce serpent soit *guéri* aussitôt de la maladie causée par sa désobéissance. C'est donc ici également le symbole alternatif des deux serpents. L'un d'eux est l'emblème des *métamorphoses* et des *transformations;* c'est celui qui rappelle la part faite aux *bons serpents*, à ceux qui *guérissent* les malades, par contraste avec les *mauvais serpents*. Il est question de tous ces serpents dans les légendes de l'*âdi-parva* du *Mahâbhâratam*. Évidemment le *Seraph*, qui représente l'idée du *serpent de vie*, et qui, ainsi que M. Renan me l'apprend, ne trouve, pas plus que le *Chérub*, d'étymologie satisfaisante dans les idiomes sémitiques, est le *sarpah* (*serpens*) de l'idiome des Âryas. Ce mot provient d'une racine *sṛp*, *serpere*, qui indique le mode de son mouvement.

Qu'il me soit permis de conclure toute cette sym-

[1] Ch. xxi, 6-9.

bolique et toute cette primitive hiéroglyphique au sujet de l'*oiseau* ou du *Chérub*, et du *serpent ailé* ou du *Seraph*, par une dernière remarque; elle a trait à l'épithète d'*Oura-gah* donnée au dragon dans la mythologie indienne. Il est *celui qui marche sur le ventre*. Cette épithète lui revient par suite de la *malédiction*, ou du *shapa* que la Kadroû lance contre ses fils, parce qu'ils ne sont pas assez prompts à lui obéir. C'est de la même manière que Dieu s'exprime au sujet du serpent de l'Éden. Entre toutes les bêtes, il sera celle qui «*marchera sur son ventre*» et se «*nourrira de poussière*»[1]. L'*Ourô* (l'*Ouraιos*), dont le nom rappelle, ce me semble, d'une manière assez frappante l'*Oura-gah* de l'Inde, est devenu l'emblème de la royauté des Pharaons, spécialement dans la haute Égypte. A Axum, capitale de l'Éthiopie[2], le *serpent* règne d'abord, jusqu'à ce que, après l'âge de *quatre cents ans*, l'homme *Angâbô* le précipite de son trône. Le serpent est un type de la royauté des Kaushikas ou de l'ethnos des Couschites de *Kousha-sthâlî* sur les côtes du Guzerate. Le grand serpent blanc, l'*Ananta*, est le dieu suprême de cet ethnos. Il y paraît sous la forme du dieu laboureur et navigateur *Bala Râma*[3]. Le nom de *Nagash* ou de *Nagoush* figure parmi les *titres* de l'antique royauté en Éthiopie; serait-ce le *Nâga*, c'est-à-dire le *fils de la montagne* de la mytho-

[1] *Genèse*, III, 14.

[2] Dillmann, *Zur Gesch. des abyssin. Reichs*, p 341, 345, 346, dans la *Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Gesellsch.* vol VII

[3] *Harivansha*, *Mahâbhâ.* vol IV, adhyâyah 121, p 675, shl. 6769, *Baladeva-mahâtmya kathane*

logie de l'Inde? La montagne est *Na-gah*, celle qui ne marche pas, d'où *Nâgah* le serpent, l'habitant de la montagne. M. Windischmann [1] suppose que le nom de *Nachash*, donné dans la Genèse au serpent de l'Éden, pourrait se rapporter à celui du *serpent* devenu le nom de l'*homme* ou du *Nahouscha;* c'est le nom d'un des grands ancêtres des Âryas dans les hymnes du Véda. L'épisode de l'*Indra-vidschaya*, tiré du *Mahâbhâratam* et édité par Holzmann, renferme une curieuse légende à ce sujet. Indra avait succombé sous Vrïtra, sous Ahi, sous le dragon, comme Zeus succombe sous Typhâon, qui l'engloutit temporairement, le roi Nahouscha en profita pour usurper le royaume des cieux. Son orgueil s'éleva au point que les pontifes furent forcés de le porter sur leurs épaules. Tel est ce *Nara-vâhanah*, ou ce tyran qui se fait *porter sur les épaules des hommes*, transformés en bêtes de somme; or c'est là un des titres du *Kuvera-râdschah*, qui est le Pluton des serpents, roi des richesses. Indignés, les pontifes le font tomber de son siége, le condamnant à *ramper* comme le serpent (*sarpah*) sur la terre [2]. Il se peut que le serpent *Nahou* ou l'homme *Nahou* se rattache à la forme primitive du mot *Naghou*, que nous rencontrons chez le *Naghoush* des Éthiopiens. Ce mythe de l'élévation de Nahouscha sur le trône du monde nous révèle bien certainement la domination temporaire de ceux d'entre les Âryas qui avaient embrassé la religion du

[1] *Ursagen der arischen Volker*, p 8

[2] *Navama sargah*, shl. 627-647, p 39, 40

serpent. C'est ce qui arriva partiellement aux *Madras*, et même à une portion des *Kourous*, devenus, pour un temps, les oppresseurs des autres Âryas, qui rejetèrent ce mélange impie. Ces derniers finirent par triompher sous leur dieu Indra, chassant l'usurpateur de son trône.

17. Des Gryphons et des dragons, comme gardiens de l'or dans les régions hyperboréennes de l'Asie et de l'Europe.

La *mythologie fondamentale* des races âryas constitue le trésor de leur *langage primitif*. Remontant à la plus haute antiquité, elle exprime leur vue intuitive du *monde physique* et du *monde moral*, ainsi que le rapport entre ces deux mondes. La forme *scientifique* sous laquelle ces intuitions sont présentées provient d'une *source étrangère;* elle se rapporte à la *division des temps*, aux notions d'astronomie, de géométrie, d'agriculture, d'industrie. On la doit à des missions errantes, à des corporations voyageuses de Ribhous, de Kâpyas (Kapivaktras ou Cercopes), de Vishvah, Apaṣah, Kavayah, etc. Maîtres des Âryas, ils les formèrent à une certaine culture d'esprit; ils se perpétuèrent dans leurs rangs par leurs disciples; ils greffèrent le génie céphène sur celui des Âryas, à l'instar des Telchins, Dactyles, Cyclopes, Cercopes, Visiu-man, Dvargar, Alfar, etc., de la tradition des Grecs et des Germains. Les *arcana* de l'espèce humaine, se rapportant à son origine et à sa déchéance, à son expiation et à son établissement au moyen du feu de l'autel et de la boisson sacrée; les

plus anciennes pages des destinées des ancêtres de la race des Âryas, où leur propre histoire se confond avec les catastrophes de la nature; tout cela est exprimé par les mythes qui naissent du contact de ces maîtres et de ces disciples. Dans le midi de l'Asie et dans l'orient de l'Europe, jusqu'à son extrême couchant, dans la traversée du Taurus vers l'Asie Mineure par la Cilicie, en pénétrant par le nord de la mer Caspienne ou en naviguant sur la mer Noire dans les régions du Pont-Cimmérien, en suivant la route de l'Indus et côtoyant comme pirates les rives de la mer Rouge pour aboutir à la Méditerranée, aux différents stages de l'époque des Hyksôs; partout ils ont emporté ce vieux fonds mythique, l'appliquant et le localisant à l'infini. C'est ainsi qu'ils ont gardé un vague souvenir d'un passé de *Méropes âryas* et de *Céphènes éthiopiens*, partagés en Orientaux et en Occidentaux. Nous en retrouvons les reflets partout, mais spécialement chez Hésiode et chez Homère.

Au milieu de ces souvenirs, la double région hyperboréenne des Madras et des Kourous joue un grand rôle dans la mythologie des Hellènes, des races celtiques, slaves, lithuaniennes et germaniques. Arrivés en Europe par la voie du Taurus ou par celle du Pont-Euxin, incorporant la tradition des mythes de l'Outtara-Kourou ou de la Sérique aux monts de l'Altaï, celle de l'Outtara-Madra, du Kokand et de Ferghana aux rives de l'Aral et aux hauteurs de l'Oural, ces peuples ont fini par les transporter du nord de l'Asie au nord de l'Europe : d'abord du côté

de la Thrace septentrionale, et successivement jusqu'en Pannonie et en Transylvanie, finalement vers les rives de la Vistule. C'est ainsi que toute cette géographie mythique aboutit à la Baltique, beaucoup plus tard même, par le contact avec les Celtes, aux sources comme aux embouchures du Rhône et du Rhin, jusqu'à ce qu'elle s'arrête en face de la Grande-Bretagne. Cette immense migration de toute une famille de mythes ne s'explique pas seulement par celle des peuples; elle s'explique encore par l'extension d'un antique *commerce d'échanges*, développé dans le cours des âges, commerce qui hérita de la *civilisation* marchande des vieux temps du monde. Le *point de départ* de ce commerce se trouve chez les Céphènes des régions de Cousch et de Chavila, dont parle la Genèse en traitant des contrées de l'Éden. Il *aboutit* aux rives du Pont-Euxin, où il fut renouvelé par les colonies milésiennes dans la suite des âges.

Nous pouvons suivre, en effet, le *commerce* d'un monde antique, aux jours de la primitive humanité. Nous pouvons nous mettre à la piste, pour ainsi dire, des établissements, des colonies et des migrations des Céphènes, c'est-à-dire des Couschites et des Chaviléens primitivement établis sur les deux bords opposés de l'Hindoukousch. Au nord, nous les rencontrons dans le Tokharestan et le Badakschan, où sont les sources de l'Oxus et de ses affluents; au midi, dans le Chavila, depuis les régions occidentales de Caboul jusqu'aux contrées des Darads, et plus loin, vers les régions d'or du petit et du moyen Tibet,

comme ultérieurement dans la Sérique, ainsi que dans les royaumes de Kashmir et de Taxila. Tel fut le foyer primitif de l'activité de cette grande et antique famille de l'espèce humaine, qui se rapporte aux Caïnites de la Genèse. Les Chaviléens spécialement se trouvent être les propagateurs de la plus vieille science, du plus vieux commerce et de la plus vieille industrie du monde. Partant des embouchures de l'Indus ou des ports du Guzerate, ils débarquent dans la primitive Chaldée, du temps mythique des Oannès, ou des hommes poissons, et s'étendent très-probablement déjà alors vers l'Arabie heureuse. Il semble prouvé aujourd'hui que le *fondement* de la culture des Égyptiens, culture *parente* de la leur, est *antérieur* à la société des Noachides. A l'époque de l'envahissement du Sinhaar par les Couschites du nord-est, du temps de la dynastie des Nimrods, les Céphènes paraissent comme le peuple primitif sur la trace duquel ont marché, en conquérant son territoire, les primitifs Âryas qui ont envahi la Médie et l'Ariane. L'arrachant aux Céphènes, avec lesquels ils se sont mélangés, ils ont envahi la Perse méridionale sur d'autres Céphènes, déjà subjugués par les Élamites de souche sémitique. Mais ce ne sont pas seulement les primitifs Sémites ou les Élamites qui ont dû envahir Suse sur les Céphènes; les Assyriens leur ont encore enlevé Ninive, les Arphaxites Babylone, les Yoktanides l'Arabie heureuse et une portion de l'Éthiopie adjacente. Voici ce qui nous sert de guide dans le dédale

de ces migrations : c'est, *premièrement*, la position *géographique* des peuples les uns par rapport aux autres; c'est, *secondement*, l'affinité de leurs *langues;* c'est, *troisièmement*, celle de leurs *cultes*, de leurs *mythes* et de leurs *légendes*, qui sont les expressions de leurs *idées* et de leurs *connaissances;* c'est, *finalement*, le génie particulier de leurs *établissements domestiques* et de leurs *institutions sociales*. Quant aux Céphènes, il existe, par-dessus tout, un autre *criterium*, qui se rapporte à une partie très-spéciale des cultes de l'antiquité. Il s'agit du culte qui établit les *rapports de commerce* du *midi de l'Asie* avec les régions de l'*Asie centrale*. Lieux *d'or* et de *pierres précieuses*, ces régions se rattachent au souvenir de la *métropole* de Cousch et de Chavila, dont nous avons la tradition dans la Genèse. Le tout se trouve corroboré par la mythologie des régions hyperboréennes, dont les Âryas du midi de l'Asie, comme ceux de l'est et plus tard de l'ouest de l'Europe, ont gardé le souvenir.

On ne saurait se méprendre sur le caractère *métallurgique* des régions arrosées par les deux fleuves de l'Éden : le Gihon, qui est l'Oxus et qui coule dans le pays de Cousch, et le Pishon, qui coule dans celui de Chavila[1]. Le *Pishon* pourrait bien être le fleuve des *Pishâtschas*, qui sont les fils de la *Kapishî* du pays de Kapila, Kampila, Chavila, Caboul, Kapisha, etc. C'est le berceau des Céphènes, dont nous avons précédemment parlé. Le nom de *Peshatt*, *Pash*, *Pish*,

[1] *Genèse*, II, 11-13

Pashai, *Pech*, *Siah-posh* (ou les *Posh noirs*)[1] y revient, comme nom de peuple et d'idiomes, en de nombreux embranchements. Le dieu *Pichamen* des voyageurs chinois, ou le *Pishâtschakin* des Indiens, le dieu des richesses (Vaishrâvaṇa, Paulastya ou Kouvéra), domine dans la région voisine de l'Outtara-Kourou. Il a sa capitale à Khotan, qui est le *nombril de la terre*[2]. La continuation d'un antique et primitif commerce, son extrême *notoriété* dans le monde antique et le caractère *mythique* donné à ses productions par la *foi* des peuples, caractère dont témoignent les légendes d'un monde antique, ont pu seuls fournir les *détails* recueillis par la Genèse, lorsqu'elle parle de la *bonté de l'or* de ces contrées, du *Bdellion* et de la *pierre Onyx* que l'on y rencontre. C'est le souvenir le plus lointain du trafic des hommes[3].

La tradition de *l'âge d'or*, ou du premier des quatre âges du monde, repose sur un calcul mythique des temps que l'on retrouve sur une vaste surface du sol de la primitive antiquité. Nous la rencontrons parmi les Chaldéens[4], chez les Brâhmaṇes[5], chez Hésiode, parmi ses *Méropes* ou ses *hommes mortels*[6], et dans

[1] Mason, *Narrative of var Journeys*, vol. I, cp. XI, p. 219 222, etc.

[2] Stanislas Julien, *Hiouen-thsang*, p. 381-385, Abel Rémusat, *Khotan*, p. 37-10.

[3] Lassen, *Ind. Alt.* vol. I, p 528 530, Ewald. *Gesch. des Volk Israel*, I, 3[illegible] 382.

[4] Diodor. II, S[illegible]1, Bérose *apud* Syncel *Chron* 39, Euseb *Chron* 5

[5] Manou, I, 68 73.

[6] Erga 109 171

un curieux fragment du même poëte[1] sur l'âge respectif de la corneille, du cerf, du corbeau, du phœnix, de la nymphe, d'où ressort justement le même cycle mythique. C'est celui du *Kâli-youga* des Brâhmanes, cycle qui correspond au calcul des Sares et des Sosses chez Bérose. Ce qui rend l'analogie plus curieuse et plus piquante, c'est son identité absolue avec le nombre qui résulte de l'entrée et de la sortie des *Einhériar* par les portes du palais d'Othinn, dans le *Valhöll*[2]. Le Valhöll est le siége des *Ases* ou des demi-dieux, des *Anshâh*, en sanscrit; or, le nom d'*Anshah* est porté par un des Âdityâh, et les Ases correspondent aux Âdityâh, aux Titans et aux Ameça çpentâ. Comme eux, ils ont dû avoir été *sept* en leur principe, y compris Odhin ou Wôdan, le grand *Ans* ou *As*, le point de leur unité. Ils sont devenus *douze*, comme les *Adityâh* et les dieux de l'Olympe; mais ce fut par suite de l'introduction de l'année solaire de *douze mois* dans le calendrier de tous les peuples de souche ârya, à la chute des croyances d'un monde primitif. Les *primitifs* Ases s'assemblent, selon la *Vaulu-spa*, et cela au commencement des temps dans l'*Ida-velli*, nom qui correspond à l'*Ida-vrïtam*, au *cercle sacré de la terre* des Âryas de l'Inde, au *jardin* de l'Éden de la tradition des Sémites, comme à l'*Ida* de la Troade, de la vieille Thrace ou Macédoine, etc. A

[1] Plutarch. *De Orac. def.* § 11.

[2] *Edda*, Grimnismal, str. 23, *Finn Magnusen den aeldre Edda.* vol. I, note 23, p. 249-250, Lepsius, *Die Chron. der Aeg.* vol. I, p. 21, 181, 224, 231

l'instar des *Tvaschtârah*, architectes et forgerons de la mythologie indienne, les Ases y construisent, en leur qualité d'*ouvriers célestes*, un *édifice*, ou plutôt une *circonvallation*, une *enceinte sacrée* semblable au *Vare* ou au *Vara* du Vendidad[1]. C'est une sorte de *jardin* ou de *paradis* que les dieux ordonnent, ou qu'ils font bâtir et cultiver par la main de l'homme *Yimâ*, selon le Zendavesta[2]. Les Ases y *forgèrent les métaux*, travaillant spécialement *l'or* (*auth smidodu*). Ils *jouèrent sur le pré* (*tefldu i tani*), *s'amusant avec leur or*, sans en avoir encore la *soif* (*var theim vættergis vant or gulli*). Cela dura ainsi jusqu'à l'arrivée des trois Nornes, qui commencèrent par les *diviser*. Alors seulement la *soif de l'or* ou le *Gall-veig* naquit en eux; alors ils entreprirent cette *première guerre* qui a eu la *triple soif* ou *veig* de *l'or*, de la *femme* et des *boissons spiritueuses* pour principe. Ce fut la *fin de l'âge d'or et d'innocence*, de l'âge où l'on *jouait* avec l'or *sans le désirer*[3].

Pour la tradition brâhmanique, l'or de *l'âge d'or* est le *dschâmbunâdam*, ou *l'or des dieux*, qui provient de la mythique *Dschambu-nadî*, de la rivière issue aux pieds de l'arbre qui porte la *pomme d'or*. Ce fruit rappelle la *pomme* gardée, dans la mythologie scandinave, par la déesse *Idouna*, qui est la déesse de l'*Ida-vellir*. On jette son fruit, comme fut jetée la *pomme de discorde* entre les *trois déesses du mont Ida*,

[1] Fargard II
[2] Spiegel, *Avesta*, p. 69
[3] *Vauluspa*, VII, VIII, XXII-XXVI.

qui jouent le rôle des *trois Nornes* de l'*Ida-vellir*, qui furent cause de la *première guerre* parmi les hommes, d'après la croyance des Scandinaves. C'est ainsi que la *guerre typique*, figure de la *guerre de Troie*, commence quand le beau Pâris a donné la *pomme* à la plus belle des trois déesses. Dans le système des dieux de l'Ida-vellir, Idouna *tombe aussitôt de l'arbre*; elle descend dans le Hadès après que le fruit a été cueilli et mangé[1]. Les Ases ne redeviendront *jeunes*, les dieux de l'Idâ ne regagneront *l'immortalité*, que lorsque la déesse *Idouna* reparaîtra de nouveau, sortant de l'abîme et réinstallant l'aliment sacré dans la demeure des dieux[2]. De même donc que les hommes se sont disputés pour la *femme* qui tenait la *pomme d'or*, ils se sont disputés pour l'*or* même. Tel est le *type* de la poésie épique des Kschatriyas de l'Inde et de la Perse, des héros helléniques et scandinaves. Le mythe de l'*or des Niflungar* (*Nibelungen*), et celui de la *Brynhild* (la Brunehaut *mythique*), reposent sur un pareil fondement. L'histoire de la primitive Humanité se répétait *épiquement* et *dramatiquement;* son *type mythique* s'appliquait à l'histoire des plus vieilles familles guerrières de la race des Âryas de l'Orient et de l'Occident.

Le *Dschâmbûnadam* est donc l'or des dieux du Mérou, ou se trouve l'Ida-vrĭtam. C'est avec cet or que les dieux scandinaves ont *joué* dans l'âge d'or et d'innocence; c'est avec lui que les forgerons du Mé-

[1] *Snorra Edda*, dæmisaga 56

[2] *Hrafna Galdr Odhins*

rou ont fabriqué les *bijoux des dieux*, tout ce qui est *dschâmbûnadamayam*, ou tout ce qui est fait avec cet *or divin*, par contraste avec l'*or terrestre*. L'or terrestre n'a pas été forgé par des mains divines; il a été gagné par les *Myrmékes*, les *fourmis chercheuses d'or* dans les pays *voisins* du Mérou. Ces fourmis l'explorent dans la région des Darads, le Baltistan, le Lahdak, la Sérique, le Ferghana, le Tokharestan, comme, plus tard, dans le Thianchan, l'Altaï, l'Oural. L'or des *fourmis mythiques* est celui des *mineurs;* il est aussi celui des *laboureurs*, qui le *sèment* et le *récoltent* dans ces régions. C'est le *pippîlakam* ou l'or des *fourmis* indigènes des régions situées au nord de l'Inde, dont il est question dans un passage du *Mahâbhâratam*, sur lequel Wilson a le premier appelé l'attention[1]. *Midas, le roi d'or de l'âge d'or*, est nourri, durant son sommeil, dans son enfance, par ces *Myrmékes* (chercheuses d'or), qui introduisent des grains de froment dans sa bouche entr'ouverte[2]. Cela indique suffisamment quelles idées nous avons à attacher à ce nom de *fourmis*. Il s'agit, sous ce nom, d'un double type; de celui d'un peuple *agriculteur* qui *récolte le blé*, et de celui d'un peuple *marchand* qui *récolte l'or*. Les affluents de l'Indus entraînent ce métal dans leur course à travers l'Afghanistan occidental et oriental, le Baltistan et le Lahdak; ils le déposent au milieu des terres végétales, soigneusement endiguées dans les

[1] *Ariana antiqua*, p. 135, 136.
[2] Ælien, *Var. Hist.* XII, 45

régions des montagnes[1]. On peut voir ce que Masson rapporte, à ce sujet, comme tradition populaire, sur *l'or qui est semé dans les champs* et qui y *pousse entre le blé*[2].

Hérodote, le premier, et Ctésias, après lui, désignent les régions septentrionales situées au-dessus de l'Inde comme le pays de l'*or* et des *pierres précieuses*. Par là ils entendent le Kaboulistan oriental et la région des Daradas, le Baltistan, le Lahdak, ainsi que la contrée hyperboréenne de la Sérique. C'est tout le domaine du *roi Kouvera*, qui est le *roi Paulastya* ou le *Ploutôn* de ces contrées. Roi des richesses métallurgiques, il règne sur le peuple *jaune* des *Vaishyas* de l'Inde, sur les *Issedôns* du petit et du grand Kaschghar, du Tschitrâl ou du Kafiristan, et des contrées de la Sérique[3]. Les Bactro-Persans placent ce même *roi des richesses*, le *Khsaetha vairyâ* d'autre fois, à Iermi, dans le Badakschan, où les Musulmans en ont fait un saint[4]. Les Darads et les Baltis des régions voisines l'installent dans leurs territoires[5], et le Zendavesta lui attribue la science du forgeron[6]. Les Chinois lui donnent, comme nous l'avons vu, le nom de *Pichamen;* il est le dieu et le roi de la ville de Khotan,

[1] Mason, *Narrative*, vol. I, cap. XI, p. 211, Cunningham, *Lahdak, passim.*

[2] *Narrative*, vol. I, chap. XI, p. 213.

[3] Elphinstone, *Kabul*, vol. I, p. 142, 182, 183.

[4] Wood, *Person. narrat.* p. 250-261.

[5] Moorcroft, *Travels*, vol. II, p. 266, Vigne, *Travels in Kashm.* vol. II, p. 284.

[6] *Vendidad*, édit. Spiegel, p. 155

ondée par le Takschaka ou le serpent. Les Indiens le placent du côté du nord ou du nord-est, et ils en font un des quatre *Loka-pâlah*, un des quatre gardiens de l'univers. Il est la contre-partie du *Yama râdscha* ou du *Soma râdscha* des Âryas de l'Inde, et l'allié ou l'associé, le *sakhah* du grand dieu ou du grand roi des montagnes, du *Shiva* de l'Inde septentrionale. Il occupe la première place dans les légendes d'un *peuple de marchands*. Ces légendes font partie d'une branche très-curieuse de la littérature indienne, entre autres des contes populaires du *Vrìhat Katham*, du *Katha Sarit Sagara*, etc. Une partie nous en est devenue accessible par les éditions et les traductions de Wilson, de Brockhaus, etc. C'est une littérature fantastique, mais des plus riches, agrandie constamment par l'extension du commerce des Vaishyas, qui ont établi, de toute antiquité, des colonies sur les rives du golfe Persique, dans l'Arabie heureuse et sur la côte des Somalis en Afrique. Les anciens connaissaient leurs établissements dans l'île de Sokotara [1]. Cette littérature marchande a fait le tour du monde, grâce aux contes arabes et notamment au conte de *Sindbad*, débris d'une vieille Odyssée indo-arabe, singulièrement défigurée par l'imagination mahométane. Le *fond* de cette mythologie *marchande* remonte à une très-haute antiquité. Les dieux du *nord-est* et du *sud-ouest*, le roi des richesses de la montagne, qui est *Kuvera*, et le souverain des ri-

[1] Bohlen, *Altes Indien*, II, 139, Lassen, *Ind. Alt* vol I, p. 748, vol II p 580, 582

chesses de l'abîme de l'Océan, qui est *Nairrït*, y figurent en première ligne, l'un avec son trésor de *pierres précieuses*, l'autre avec son trésor de *perles*. Tels sont les mythes d'un vieux monde marchand; tels sont les cultes et les divinités qui s'y rapportent dans les établissements et les foires des marchands, dans les ports de mer, dans les grands marchés d'un monde antique, dans les stations des caravanes, dans les sanctuaires des défilés de la montagne, dans les oasis des déserts comme dans les îles de l'Océan. Ils nous révèlent un vaste ensemble de croyances, de mœurs et de coutumes sanctifiées et légalisées, qui jouent un rôle tout à fait à part dans le monde antique. Une déesse, facile de mœurs, y paraît au premier plan. Nous la rencontrons sur les points les plus éloignés du globe, partout où un sacerdoce sanctifie les alliances temporaires des marchands et des filles consacrées au service de la déesse, les rejetons de ces unions sacrées demeurant au service du temple. Il y a évidemment ici un ensemble d'institutions qui se rapportent à un même modèle. Nous pouvons en poursuivre la trace sur toutes les grandes voies commerciales du monde antique, depuis les régions hyperboréennes de l'Asie centrale, jusqu'aux contrées les plus éloignées où une vieille race de Couschites et de Chaviléens a signalé son activité marchande et industrielle. Les Âryas et les Sémites n'ont fait que marcher sur leurs pas dans le cours des siècles. Ce fond de croyances si universellement répandu a contribué à corrompre les mœurs des

peuples de l'antiquité plus que tout le reste. Il y a greffé la femme Hétère, installée au sein de la famille à côté de la femme légitime. Cette Hétère paraît souvent comme philosophe, souvent comme artiste, et on lui a attribué le rôle de la *femme libre*, par contraste avec la *femme du Gynécée.*

Il y a de l'*or à l'infini* dans l'Inde d'Hérodote, c'est-à-dire dans une contrée que les Âryas occupèrent partiellement avant de pénétrer dans l'Inde réelle. Elle est en dehors du Hapta Heandô et du Ranghô du Zendavesta, c'est-à-dire des Sapta Saindhavah (le Pandschab, y compris le Moultan) et du Sindhoudvîpa (le Rasa-talam ou la Pattalène), pays qui constituent la primitive Inde des Âryas. Toutes les rivières charrient l'or dans cette région, signalée par la muse d'Hérodote; on y *creuse le sol* pour trouver l'or, et les Darads font même des expéditions pour s'emparer de l'or des peuples de la Sérique[1]. Hérodote[2] désigne ces Indiens si riches en or, comme des *Kalanthiens*, c'est-à-dire de race *noire ou éthiopienne;* car *Kâla* signifie *noir*. Le dieu *Kâla*, l'époux de la déesse *Kâlî*, le grand dieu des monts de l'Hindoukousch avant l'ère du Bouddhisme, le *Kapâla-bhrït*, est un ascète horrible. Il mendie en recevant les dons des fidèles dans une coupe, qui est un crâne humain. C'est le *grand serpent*, le dieu des *Temps*, adoré par les Céphènes. On l'amalgame à la foi des adorateurs de *Roudra*, antiques Âryas montagnards, désignés comme *Dasyous*

[1] Hérodote, III, 106.
[2] *Ibid.* 97.

et *Vrâtyas*, hostiles aux dieux d'un système ârya pur et sans mélange. D'abord l'*ami* et *allié* de ce dieu de la secte des Shaivas, le *roi des richesses* a fini par devenir son *sujet* et son *vassal*, depuis la décadence de son empire.

Hérodote[1] décrit évidemment les déserts du Lah-dak, et spécialement ceux de la Sérique, jusqu'au voisinage de la Gobi, dans les environs de la mer de Lop, quand il parle des Indiens qui vont *chercher l'or* jusqu'aux extrémités de ces déserts. Sans nommer les Darads, il les désigne[2] par leurs expéditions, moitié de *caravanes marchandes*, dont ils font la *conduite*, et moitié de *brigands*, qui *enlèvent l'or* à l'industrie des *Myrmékes*. C'est cet or dont il est dit, dans le passage auquel j'ai déjà fait allusion, *tad vai pipîlikam nâma uddhrïtam yat pippîlikaih dschâtarûpam*....[3]. Ælien[4] place ces *Myrmékes* sur les confins de la *rivière Kampylienne*, ou du fleuve de la région de *Kâmpilah*, *Kâmpilyah*, *Kâmpillah*, *Kâmpîla*, *Kâmpillakah*. Elle est fameuse par ses produits, qui sont le *Kâmpilah*, *Kâmpilla*, *Kâmpilyah*, etc., mots par lesquels on entend toutes sortes de *parfums*, spécialement des végétaux, et probablement aussi le musc. Lassen[5] explique ainsi le *Bdellion* de la région de Chavila, cité dans la Genèse. Il s'agit du pays des Cé-

[1] *Hérodote*, III, 98

[2] *Ibid.* 102-105.

[3] *Mahâbhâratam*, vol. I, p. 375; *Sabhâ parva*, adhyâyah 51, *Dyûta-parvani Duryodhana-santâpe*, shl. 1860.

[4] *Hist. anim.* III, chap. IV

[5] *Indisch Alt* vol I, 529, 530, note 2, *ibid.* 289, 290.

phènes, de son grand fleuve et de ses productions, ou du Chavila de la Genèse. Ce même nom de *Kâmpilya* reparaît dans le Madhyadesha ou dans l'Inde centrale[1]; il s'y rapporte à une colonie issue de la région du nord-ouest. Placé sous la puissance primitive de l'ethnos des Kaùshikâh, le Kâmpilya passe sous la domination de la race ârya des Pantschâlas, après nombre de vicissitudes. La partie septentrionale de cette région continue à porter le nom de Ahithschatra, elle et sa capitale; il s'agit d'un pays et d'une cité placés sous la protection du *parasol du serpent* ou du *dragon*, de l'Ananta aux mille têtes. Le *Râma à la hache* de la côte du Malabar part de cette contrée. C'est un dieu céphène comme le sont les deux autres Râmas, qui sont des dieux du labour et de la navigation; celui de la hache est un guerrier et un pontife. Tous trois sont transformés en héros âryas par la baguette magique de la vieille épopée indienne. Le premier et plus ancien des Râmas conduit une colonie de *pontifes-serpents* sur la côte du Malabar. Il les amène de la région de l'*Ahi-thschatram*, placée sous le parasol royal et impérial, ou sous la domination du serpent[2].

Suivant Ælien, les *Myrmékes* de l'Inde septentrionale ne veulent pas traverser le *fleuve Kâmpylinien*, dont ils habitent les rives comme gardiens de l'or. Ce fleuve doit être le *Shayouk*, ou quelque autre branche de l'Indus tibétain, s'il ne s'agit pas

[1] *Indisch Alt* vol. I, p. 601, 602.

[2] Wilson, *Macken ie collections*, vol II, p. 75, 88

plutôt de l'une des rivières du système du *Tarim*, de celle de Yarkand ou de celle de Khotan. Proche de ces Myrmékes travailleurs et métallurges, habite le peuple des *Issédons*, peuple *marchand* par excellence, que nous rencontrons dans la Sérique, depuis *Caschghar* ou *Issedo serica*, jusqu'aux mines de Thian-chan et de l'Altaı[1]; nous le retrouvons encore dans une *Issedo scythica*. Il semble correspondre, par la nature de ses établissements, ainsi que par ses lointains voyages, aux *Vaishyas* de l'Inde, race mêlée d'Âryas et de Céphènes, et qui a le teint *jaune*. Il est probable, toutefois, que les Issédons se confondent partiellement, par suite de leur extension septentrionale, avec quelques branches des peuples touraniens, de race turque ou plus spécialement de souche finnoise. Ptolémée place son *Issédôn Sérika* dans l'*Ottoro-Korra* (*Outtara-Kourou*), ou la région hyperboréenne des dieux de l'Inde. Quant aux *Issédônes* de la *Scythie*, ou du *Touran*, où ils avaient leurs foires, leurs colonies religieuses et marchandes, Hérodote[2] nous donne de curieux détails à leur sujet. Il les installe[3] vis-à-vis des Massagètes, qui sont établis sur les rives de l'Araxe (le Yaxartes de Kokand ou du Ferghana). Le mythe des *Gryphons gardiens de l'or* et des *Arimaspes à l'œil unique*, qui cherchent à leur enlever leurs trésors, s'est spécialement répandu du côté de l'Occident par la voie des ces Issédons.

[1] Humboldt, *Asie centrale*, vol. I, p. 389-407.
[2] IV, 25-27
[3] I, 201

Citoyen des environs de *Kyzikòs* (*Koushikas* serait la forme sanscrite de ce nom), une des colonies marchandes de l'empire memnonien de *Suse* et célèbre dès la plus haute antiquité, Aristéas chante ce mythe de la guerre des Gryphons et des Arimaspes. C'est un mythe qui a dû passer des Céphènes aux Assyriens, maîtres temporaires de la Kyzikène, et plus tard aux Milésiens. Kyzikos a dû être, en effet, dans un très-vieux temps, le point central pour le commerce des cités du golfe Persique avec les cités du Pont, par la route de la Médie[1]; il le fut, d'autre part, pour le commerce dont les Milésiens héritèrent en s'établissant sur le Pont et qui aboutissait aux Issédons. Les mêmes mythes des Gryphons et des Arimaspes ont été transplantés ensuite des cités du Pont vers la Transylvanie et jusqu'aux régions des sources de la Vistule, où fut l'établissement de la colonie médique des Agathyrses[2]. C'est un exemple frappant, où nous voyons un mythe hyperboréen du nord de l'Inde voyager jusqu'aux régions de l'Europe orientale. Les *Arimaspeia* du fabuleux Aristéas de Kyzikos contiennent le même fond mythique que nous retrouvons dans l'Edda scandinave. *Fafnir,* le dragon, succombe sous les coups de Sigourd, le héros, qui entend le discours des *aigles*, ces aigles lui enseignant à frapper le dragon et à lui enlever son or. Il s'agit de ce trésor néfaste des *Niflungar,* cause de la guerre qui forme le sujet du poëme

[1] *Athenæum,* 27 mai 1854. Des régions de Cousch et de Chavila.

[2] Hérodote, III, 116

des Nibelungen. La malédiction qui pèse sur cet or entraîne la ruine mutuelle de toutes les familles héroïques de l'antiquité. On donne à cette fable une application nouvelle au temps des grandes luttes des races hunniques et germaniques, lors de la chute de l'empire romain. Hérodote indique clairement les principes de ces déplacements de peuples qui changèrent les destinées du monde. Ils datent de l'enfantement des empires passagers fondés par les races touraniennes, turco-finnoises ou scythiques. On sait que leurs invasions entraînèrent la chute de l'empire des Mèdes sous Cyaxare. La monarchie des Perses, celle d'Alexandre, et celle des Romains, vinrent à la suite de cet état de choses; la fondation des empires germaniques sur le cadavre de l'empire romain en fut la conclusion.

La fable du Garouḍa de la légende populaire de l'Inde rappelle entièrement celle du Gryphon de Ctésias. Le Garouḍa a, comme le Gryphon, la force du *lion*. La différence ne consiste qu'en un seul point; c'est que la description du Gryphon est évidemment empruntée à un monument de l'art plastique, à une sculpture asiatique, dont le type doit être cherché chez les Couschites, les Céphènes ou les Éthiopiens orientaux de la Babylonie, d'où il a passé aux Assyriens de Ninive, aux Mèdes et aux Persans. Il est probable que ce type monumental fut importé dans le Sinhaar par les Couschites de l'époque nimrodienne. C'était un reste de leur séjour primitif dans le voisi-

[1] Hérodote, IV, 13-16

page du haut Indus; car nous retrouvons les mêmes êtres mythiques, plastiquement représentés chez les Scythes royaux d'Hérodote[1], qui les auront empruntés aux cités de l'Asie centrale de l'Outtara-Madra ou de l'Outtara-Kourou, où la fable du Gryphon est née. Les Chinois représentent, à leur manière, des figures de Gryphons et de dragons, qui remontent à la tradition d'un *dieu* ou d'un *roi des richesses* dans l'Asie centrale.

Le Gryphon de Ctésias[2] fait son nid dans les hautes montagnes. Il perche aux sources du grand fleuve de l'Inde occidentale, de l'Indus et de ses affluents, par conséquent dans la chaîne du Kailasa, comme dans celle du Karakoram. Il habite encore les cimes de l'Hindoukousch, ou ce rameau le plus occidental de l'Himâlaya à l'ouest du Kashmir, qui sépare la région des Darads du Baltistan ou du petit Tibet. Là est le grand nœud, le centre de la jonction de ces géants qui constituent les plus hautes montagnes du globe. Ils sont les supports des contrées situées aux sources de l'Oxus, qui enveloppent le plateau du jardin de l'Éden.

La tradition des *Gryphons*, envisagés comme *gardiens de l'or*, les substitue, évidemment, aux *Myrmékes* des Indiens, et nous devons y voir une double confusion. D'abord l'*or* est, dans le langage hiératique de l'antiquité védique, le symbole de la *lumière;* le Garouda, qui est l'oiseau solaire en son zénith, et

[1] IV, 79.
[2] Ælien, IV, cap. XXVII.

qui *renaît* de son *bûcher*, de son *autel* ou de son *nid*, forme ou compose un *nid d'or*. Ensuite l'*or* est le symbole de l'*âge* de ce nom, où l'on *jouait* avec l'or, mais où l'on ne s'en *disputait* pas la possession. La *lumière*, commune à tous, n'était pas l'objet de la *convoitise* de quelques-uns. Or le Garouda est, comme nous l'avons vu, le Chéroub dont l'*épée d'or* sépare le royaume de la *lumière* du royaume des *ténèbres*. Il tient entre ses mains le glaive de *Chrysaôr*, glaive d'or, issu de l'holocauste[1], comme le Pégasos, le *Vâdschin*, le cheval ailé, son compagnon. Il y a plus. Le Chéroub défend de son épée flamboyante l'entrée du *jardin* et l'approche de l'*arbre;* il rappelle ainsi le Garouda, qui *enlève l'ambroisie* aux dragons de l'abîme et la transporte aux cieux. C'est l'aigle qui enlève Ganymède pour en faire l'échanson des dieux dans la fable troyenne. Dans la mythologie scandinave, *Othinn* paraît, à son tour, sous les mêmes rapports. Il ravit, revêtant la figure de l'*aigle*, c'est-à-dire sur les ailes du vent, la boisson sacrée, l'*Odhraerir;* mais ce n'est qu'après avoir pénétré, sous la figure du *serpent*, dans la demeure souterraine où cette boisson était gardée[2]. De même que, dans la légende indienne du *Manthanam*, les dieux anciens (les Asourâh) et les dieux nouveaux (les Devâh) font un traité de paix, et se réunissent pour travailler conjointement au *Manthanam*, afin de regagner le *Soma* ou l'*ambroisie perdue*, de même les *Vanes* ou les dieux

[1] Hésiod, *Théogon.* v. 281, 283.

[2] Daemisaga 56, 57, 58. Hrafnagaldr Odhins.

anciens et les *Ases* ou les dieux nouveaux concluent un traité de paix qui met une fin temporaire à leurs antiques discordes. Puis, ils font sortir une boisson du fond d'une cuve, laquelle se personnifie aussi dans l'homme *Kvâsir.* (Dans la légende indienne, elle se personnifie sous la figure de l'Esculape des dieux, de l'homme *Dhanvantari*, qui sort de l'abîme avec la coupe de l'ambroisie.) Les *nains* égorgent cet homme, et font couler son *sang* dans le chaudron mystique *Odhraerir,* où il reste comme une boisson sacrée, cachée à tous les regards. Après plusieurs événements mythiques, dont j'omets ici les rapports, Odhinn perce le rocher, sous la figure du *dragon.* Il boit tout le contenu de la cuve en trois traits, puis s'*envole*, ayant absorbé cette boisson, et prenant dans son vol la figure de l'*aigle.* Je mets ici en saillie les grands traits de la légende; j'indique aussi leur identité avec ceux de la légende du *Manthanam*, qui est suivi de l'enlèvement de la boisson: Garouḍa, esclave temporaire des serpents, a été *forcé* de la leur apporter; mais il la leur enlève de nouveau, après avoir opéré la délivrance de sa mère[1].

Cette œuvre de la rédemption du peuple ârya, racheté de la captivité des serpents, s'étant accomplie, la *région de Kousha*, naguère la demeure des serpents, est *sanctifiée.* Garouḍa y avait temporairement déposé l'ambroisie, dont quelques gouttes ennoblirent l'herbe et la rendirent un siège digne des

[1] *Mahâbhâr.* vol I, âdiparva, âstîka parva, adhy. 34, *Sauparnam samâptam*, shl. 1531-1543.

dieux âryas qui vinrent s'y installer. *L'herbe coupée* est, chez les Grecs, les Romains, les Germains, un *double symbole* de *la purification du sol* et de la *prise de possession d'un territoire* envahi sur l'ennemi. Les dieux locaux, les dieux du peuple précédent ou du peuple autochthone ayant été expulsés, les dieux des vainqueurs acquièrent un siége sur l'herbe coupée. L'autel des nouveaux dieux y est dressé, et dorénavant victorieusement orienté dans la direction des quatre points cardinaux[1].

C'est ainsi que les Âryas, en secouant le joug du *roi des richesses* dans l'Outtara-Kourou, envahirent les terres des Shoûdrâh et celles de l'ethnos des Kaushikâh dans l'Inde occidentale et centrale, *rasant* le sol du *Kousha-dvîpa*, le sanctifiant et le purifiant par leurs établissements.

APPENDICE.

En relisant ce travail, et en le corrigeant sur les épreuves, la fable de *Vœlundur* m'est revenue à l'esprit, à l'occasion du mythe des deux sœurs, de la Kadroû et de la Vinatâ, de Térée et de Polytechnos, ainsi que de leurs deux épouses. Qu'il me soit permis d'y faire une allusion des plus brèves, quoiqu'elle comporte de longs développements.

Le forgeron Vœlundur joue, dans la mythologie des Scandinaves, un rôle en tout point semblable à celui d'Héphæstos et de Daedalos dans celle des

[1] Grimm, *Deutsche Rechtsalterthumer*, p. 110-121.

Grecs. Il est jeté dans les fers par le roi *Nidudr*, représentant des puissances de l'abîme. Ce roi le fait mutiler, en le *privant de ses jambes*. Il *boite* ainsi comme Héphæstos; il *tombe* comme Ikaros et comme Phaéton; il reste *isolé* comme Érichthonios et comme Arouṇas. Il a besoin d'un *secours* pour reprendre une portion de son ancienne mobilité, pour être réinstallé dans son séjour des cieux. Son frère *Eigill* vient à son secours, et lui prête *les ailes de l'oiseau* pour s'envoler de sa captivité. C'est le pendant exact du secours que l'oiseau Garouḍa prête à son frère Arouṇa, qui a les jambes brisées, lorsqu'il l'installe en qualité d'Heniochos dans le char solaire.

Pendant ce temps Vœlundur songe à la vengeance; il s'y prend de façon à rappeler le *stuprum* que Térée a infligé à Philomèle, Polytechnos à Chelidônis. C'est l'équivalent de l'abaissement de la Vinatâ, devenue serve des puissances du Hadès et esclave de sa sœur. Un autre acte de vengeance de sa façon est celui par lequel il semble renouveler le meurtre de l'enfant Itys, que les deux sœurs qui l'accomplissent font manger à l'époux qui les a outragées et persécutées. Le forgeron emploie la ruse pour attirer dans sa demeure souterraine *Baudvildur*, la fille du roi, qu'il viole; il se sert d'une autre ruse pour faire tomber dans ses filets deux jeunes enfants, fils du roi. Il les égorge, et fait de leurs crânes deux coupes qui sont placées sur la table du roi. Celui-ci se sert de ces coupes, en ignorant d'où elles provien-

nent. Les ossements de ses enfants sont fabriqués en guise de couteaux, pour découper les viandes. L'analogie entre toutes ces légendes indiennes, grecques et scandinaves devient plus frappante encore si nous remarquons la *métamorphose* des coupables *en oiseaux*. Échappant à la captivité au moyen des ailes que son frère lui donne, Vœlundur attache deux vessies remplies du sang des deux enfants égorgés sous chacune de ses ailes. Il exhorte ce même frère, l'archer, à suivre les commandements du roi, qui lui ordonnera sans doute de tirer sur Vœlundur au moment où il s'envole. Il faut qu'il vise de manière à frapper les vessies seules. C'est ce qui arrive, et le roi est inondé du sang de ses enfants. Il a donc communié avec eux en chair et en sang au moyen d'un sacrifice.

Cette légende se lit dans le *Vœlandur quitha*, ou le *chant de Vœlund*, qui fait partie de l'*Edda Saemundar*. On la retrouve encore avec d'amples détails dans la *Vilkina Saga*, etc.

NOTE.

J'ai à réparer un oubli involontaire, car j'eusse dû citer les extraits d'Albyrouny, donnés par M. Reinaud dans le *Journal asiatique* de septembre 1844, au sujet de la cité de Taxila. Le même savant a parfaitement traité, dans son discours préliminaire mis en tête de la *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine*, tout ce qui se rattache aux contrées du Tibet comme à la Sérique des anciens; je prie également mes lecteurs de le consulter à ce sujet et de suppléer ainsi à une négligence dans l'ordre de mes citations.

EXTRAIT
D'UNE
LETTRE DE M. FRESNEL,
DATÉE DE HILLAH, FIN DE JUIN 1853.

J'avais ajourné l'impression de cette lettre de M. Fresnel et de quelques autres, dans l'espoir qu'il viendrait lui-même à Paris pour publier les résultats de l'expédition dont il était le chef; mais l'incertitude dans laquelle il nous laisse sous ce rapport m'a déterminé à publier ce fragment, et je pense qu'on ne le lira pas sans intérêt.

J. M.

A part la découverte des fragments de briques émaillées avec caractères cunéiformes (émail blanc en relief sur fond bleu) trouvés dans les ruines du palais de Nabuchodonosor, à part quelques autres monuments écrits, quelques figurines et trois couronnes d'or recueillies dans trois tombeaux contigus d'Âmrân ibn Aly les plus belles figurines et les monuments écrits les plus intéressants n'apparaissent que vers la fin de ma première année de séjour à Babylone. Enfin, l'objet le plus précieux, peut-être, de toute la collection (à en juger par le témoignage de MM. Rawlinson et Oppert), c'est un petit vase d'albâtre, portant une inscription royale nouvelle, dont j'ai eu l'honneur de vous envoyer quatre es tampages. Dans la lettre que M. Oppert m'écrivit le 6 juin de Bagdad, il rapportait ce vase au roi nommé *Irighé-Bêl* par M. de Saulcy, et dont ce savant chronologiste fixe le règne à l'an 693 avant J. C. Il est

nommé Ῥηγέβηλος dans le manuscrit de Paris du Canon de Ptolémée. Ce vase a été trouvé dans la région du Nil, vaste district à l'est de Babylone, sur un point (tumulus) nommé Abou Rokhaymeh, à deux heures et demie environ à l'est de la pyramide nommée par les Anglais *Heimar*, et par les indigènes *El-Ohaymir*, c'est-à-dire à plus de sept à huit lieues du point central de Hillah.

Outre les grandes briques carrées portant des timbres royaux, décrits dans le dernier mémoire de M. Oppert, nous possédons une collection de fragments de briques verdâtres, couverts d'une écriture cunéiforme fine et serrée, très-différente de celle des grandes briques; on peut en voir deux spécimens dans les planches 77 et 78 (G. H.) du second volume de Ker-Porter. J'ai l'honneur de vous adresser, ci-joint, un estampage du dernier fragment que j'ai acquis. Nous avons lieu d'espérer que tous les fragments réunis formeront une inscription complète, qui coïncidera, peut-être (en partie), avec la *Table de Nabuchodonosor*, publiée par la Compagnie des Indes.

Je me suis assez étendu, dans mes derniers rapports, sur les monuments antérieurement acquis, pour n'être pas obligé d'y revenir. Je me bornerai donc à ajouter ici (pour mémoire) la mention d'un Hercule en bronze, bien conservé, de travail grec, et de la même époque que le Mercure, mais de proportions doubles (environ $0^{m} 10^{c}$). Un dessin du petit Mercure en bronze fut envoyé à Paris dans le temps.

C'est le dernier que j'aie pu obtenir de M. Thomas, qui, selon ce qu'on m'écrit, s'est arrêté à Mossoul, où il travaille pour M. Place, autant que le lui permet l'état de sa santé.

En ce qui touche les cylindres, pierres gravées et médailles, j'ai promis depuis longtemps, au nom de M. Oppert, un rapport sur ces intéressantes reliques; j'ai lieu de croire que ce rapport est prêt, et sera expédié prochainement de Bagdad à Paris, sans m'avoir été préalablement communiqué; car le temps presse; et si M. Oppert devait, avant l'expédition, m'envoyer ses mémoires, de Bagdad à Hillah, nous n'en finirions pas. J'ai pu lire et expédier moi-même au ministère de l'intérieur son beau travail sur les briques babyloniennes, au nombre desquelles se trouve celle de Nériglissor, brique *nouvelle* de l'aveu du colonel Rawlinson, qui approuve la lecture de M. Oppert. J'ose espérer que ce travail aura reçu de l'Académie un accueil favorable, et prouvé, à défaut d'estampages, que nous sommes en possession de la plus riche collection de briques babyloniennes qui ait jamais été formée.

Ce sujet épuisé, je passe aux résultats de l'exploration.

M'étant vu réduit, vers la fin d'octobre 1852, à suspendre les travaux d'excavation, j'ai profité de ces vacances forcées pour me donner tout entier à l'exploration ou reconnaissance du site de Babylone, sans cesser d'acquérir, selon mes faibles moyens, tout ce que m'apportaient les Arabes ou les Juifs de Hillah

et des environs, à l'exception des cylindres, dont les prix étaient trop élevés (la concurrence anglaise ayant produit une exagération absurde de la valeur de ces petits objets).

Je puis affirmer, sans crainte d'être démenti, que jamais le site de Babylone, considéré dans sa plus grande extension, n'a été exploré par nos devanciers, comme il l'a été par M. Oppert et par moi; car nous avons vu, dans un rayon de cinq ou six lieues (Hillah étant pris pour centre), tout ce qu'il est possible de rattacher à Babylone, de loin ou de près, soit comme partie intégrante, soit comme faubourg, banlieue, mur intérieur, enceinte extérieure ou ligne fortifiée. Établi à Hillah depuis l'abandon des fouilles, j'ai poursuivi mes reconnaissances durant six mois consécutifs, les moins chauds de l'année, non pas selon mes forces, mais bien au delà de mes forces réelles et naturelles. Au commencement des chaleurs, et lorsque j'étais à bout, M. Oppert m'a suppléé, et a complété le circuit. Aucun résident, aucun voyageur français ou anglais ne peut honnêtement se vanter d'une exploration aussi étendue, aussi complète, aussi consciencieuse que la nôtre. Nous avons rayonné dans tous les sens. Nous avons visité, au milieu des ovations des Arabes, habituellement rebelles, des districts qu'aucun voyageur n'avait vus avant nous (et c'est le plus grand nombre de beaucoup), et, en définitive, je crois être parvenu à résoudre des questions scientifiques pendantes depuis près de deux siècles dans le monde européen.

Car, il faut bien en convenir, les savants de l'Europe en sont encore à se demander où était Babylone, et si le Birs-Nimroud (le seul monument grandiose de tout ce district) est ou n'est pas la tour de Bélus (tour, tombeau ou temple), et, par une conséquence naturelle, la tour de Babel. Un pareil doute est-il permis en 1853? Eh bien, Monsieur, je puis vous indiquer un moyen sûr de dissiper ce doute humiliant. C'est d'obtenir, du ministre de l'intérieur ou de l'instruction publique, un homme capable de lever le plan de Babylone ancienne et moderne, dans un rayon de cinq ou six lieues autour de Hillah. Comme il ne s'agit pas ici d'un *cercle*, le terme de *rayon* est peut-être impropre. Il s'agit d'un carré ayant dix lieues de côté, ou d'une aire de *cent lieues carrées.*

Je demande donc, au nom de la science, le cadastre de cent lieues carrées et des plans topographiques d'une *réalité* scrupuleuse, où toutes les choses anciennes et modernes, distinguées par la couleur, le tracé et la forme des lettres indicatives des noms propres, sautent aux yeux du lecteur, et dispensent le rapporteur de longues et obscures descriptions.

Ces plans topographiques ne devront pas seulement indiquer les nombreux tumulus (*tépé*, en turc; *ischān* ou *tell*, en arabe) dont nos prédécesseurs n'ont eu aucune connaissance, ainsi que le petit nombre de ceux qu'ils ont décrits; mais encore tous les cours d'eaux, anciens et modernes, dont les berges, levées

ou déblais encore existants, accusent manifestement l'existence antérieure.

De ce réseau, jusqu'à présent inextricable, sortira, au moyen d'un plan fidèle, l'histoire de l'Euphrate, qui est l'histoire de Babylone. Sans une connaissance parfaite des variations du cours de l'Euphrate, fleuve très-peu encaissé, et dont on peut faire tout ce qu'on veut dans une immense plaine, à peu près horizontale, de dépôt alluvial; fleuve dont on a mainte et mainte fois, depuis l'époque et à l'exemple des Nitocris, modifié, diminué, et même détourné le courant principal; sans une connaissance parfaite des variations du cours de l'Euphrate, correspondant aux différentes époques de l'histoire, il est impossible de se rendre un compte exact des transformations de Babylone, et de la ruine totale des villes de la Mésopotamie. Babylone, considérée comme un carré de cent vingt stades, ou cinq lieues de côté, ayant pour centre Hillah, ou Djumdjumah, ou plutôt un point situé à l'ouest de Djumdjumah, sur la rive droite, Babylone est aujourd'hui florissante, bien peuplée et bien cultivée, couverte de villages, de jardins, de terres de labour et de rizières, et cela, par une raison fort simple, parce que les eaux de l'Euphrate lui ont été rendues. Par la raison inverse, les Nilyyât ou *Cafrôt*[1] ont péri et disparu de

[1] M. Oppert lit ce nom de *Kafrôth* «villes, bourgades», sur l'inscription du vase d'albâtre récemment acquis, et trouvé sur le tumulus d'Abou Roukhaymèh dans la région du Nil, entre Babylone et le Tigre.

la carte, à laquelle on peut et on doit les restituer par l'indication des ruines et des anciens canaux qui leur portaient la vie.

Notre heureux rival, ou plutôt notre guide, le colonel Rawlinson, est si bien convaincu de l'importance de cette question, qu'il me fit tout dernièrement l'honneur de m'écrire : « La description abrégée des fleuves est particulièrement intéressante, et confirme tout ce que j'avais précédemment déduit des notices talmudiques, sabéennes et arabes. » Je n'ai pas besoin d'ajouter que les Sabéens dont parle le savant colonel sont les sectaires autrement nommés *Mendéens*, ou disciples, ou chrétiens de saint Jean.

Je ne connais pas avec certitude les résultats des recherches hydrographiques de M. Rawlinson; mais après un an de domicile au centre de Babylone, après huit mois d'excursions et de reconnaissances dans toutes les directions, et dans un rayon qui, vers le nord-ouest, l'ouest et le sud-ouest, le sud et le sud-est, ne fut jamais atteint par nos prédécesseurs, j'ai pu, de mon côté, par une patiente et persévérante inspection des lieux et avec le secours du texte arabe d'Aboulféda, fixer mes idées sur l'ancienne distribution des eaux de l'Euphrate; et j'ai reconnu que cette question, si longtemps agitée sans aucun fruit par la science, pouvait être résolue sans le moindre étalage d'érudition. La question doit être posée en ces termes : « Quelle a dû être, à une époque de prospérité et même de splendeur (l'époque des

Nitocris et des Nabuchodonosor), la plus sage distribution des eaux de l'Euphrate, tant pour fertiliser les plaines arabique et mésopotamique et alimenter la capitale, que pour arrêter une flottille ennemie (mède ou ninivite) venant du nord dans le but d'envahir Babylone? »

Il n'y a pas deux réponses possibles à cette question si l'on s'adresse, je ne dirai pas à un comité d'ingénieurs, mais à un comité de conducteurs des ponts et chaussées, et j'ose affirmer d'avance que la réponse sera unanime, et qu'elle viendra à l'appui de la thèse que j'ai soutenue dans ma dernière lettre à M. de Mercey. Si cette lettre a obtenu les honneurs d'une lecture académique, ou a été publiée dans le Journal asiatique, il n'y a pas lieu à vous en donner ici une seconde édition. Je me bornerai donc à la résumer aussi brièvement que possible.

« L'Euphrate moderne, considéré à la hauteur de Babylone, coïncide, à peu de chose près, avec celui des anciens Chaldéens ou Babyloniens, avec l'Euphrate classique et biblique; mais la distribution ou répartition de ses eaux à l'amont de Babylone n'est plus ce qu'elle était à l'époque de la splendeur chaldéenne. A cette époque, Babylone n'en absorbait qu'un tiers, les deux autres tiers étant dévolus aux plaines arabique et mésopotamique, ainsi que l'attestent les ruines imposantes, aujourd'hui dépourvues d'eau, de la région située entre Babylone et le Tigre. La plaine arabique jouit toujours de sa quote-part dans le canal nommé aujourd'hui *Hindiyyah*,

mais qui ne coïncide pas avec un canal beaucoup plus occidental; le canal de Hindiyyah est le Nahr-Nars d'Aboulféda, le Maarsarès de Ptolémée. Il a envahi, vers le commencement de l'ère chrétienne, la partie occidentale *du site de Babylone*, et l'a transformée en marais, fait prouvé par le double témoignage de nos yeux et de saint Cyrille d'Alexandrie. Ce marais est aujourd'hui une florissante rizière, couverte de villages populeux, habités par les *Ma'dân.* Quant à la portion des eaux du fleuve qui fertilisait autrefois la région mésopotamique située à la latitude de Babylone, et au sud de son parallèle, elle est aujourd'hui absorbée par le Saklawiyyeh (le Nahr-Içâ d'Aboulféda), qui a sa prise d'eau à *Féloûdjah*, à vingt-cinq ou trente lieues au nord de Babylone, et porte à Bagdad des barques chargées de bois. Ce canal est, depuis le moyen âge, la seule voie de communication entre le haut Euphrate et le Tigre. C'est lui qui a supersédé le *Nîl* durant plusieurs siècles, et transformé en désert toute cette région, autrefois florissante, qu'arrosait un canal nommé le *Nîl* par les modernes Babyloniens (*Soûrâ* et *Sarât* par Aboulféda); mais qui *ne coincide point* avec les *Nîls* de l'ère chrétienne; il avait sa prise d'eau beaucoup plus au nord que le *Nîl-el-Atik* (l'ancien), ou le *Nîl-el-Djédid* (le nouveau).

« Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'Euphrate changea de lit. »

Ici le témoignage de Théodoret, évêque de Tyr, est en accord parfait avec les traditions locales; car

les habitants de Djumdjumah, aussi bien que ceux de Barnoūn (*the village of Mudjélibè* de Rich), aussi bien que le cheïkh du district oriental et mésopotamique appelé encore aujourd'hui *en-Nîl*, tous, unanimement, sont d'accord sur l'existence d'un ancien *Schaṭṭ* (courant magistral), qu'ils nomment *en-Nîl*, du nom de la ville orientale par laquelle il passait (le *Nilus* d'Assemani, vol. III, p. 776). *En-Nîl* d'Aboulféda (p. 53 et 296 du texte arabe de MM. Reinaud et de Slane) est le nom d'une *ville* (Nilus) près de laquelle passe le canal de *Soūrā;* mais non pas le nom du *canal*. Il portait les eaux de l'Euphrate au Tigre, selon Aboulféda, et vers la basse Chaldée, selon la tradition locale, et jusqu'à Bassora. Aboulféda le nomme *Soūrā*, du nom d'une ville juive, située dans le voisinage, et à l'amont de Babylone; mais *il le fait passer par la ville du Nîl*, et nous dit qu'après avoir dépassé cette ville (le *Nilus* d'Assemani), il prend le nom de *Sarāt* (ou *Sarāh*). Le nom ne fait rien à la chose. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que, dans un autre article particulièrement consacré à la ville de *Nilus*, Aboulféda nous dit (p. 296 du texte de M. Reinaud) : « Le *Nîl* est une ville située sur l'Euphrate, entre Bagdad et Koufāh. Le Ṣama'âny a dit : J'y suis entré et j'y ai demeuré deux jours... » Donc le *Soūrā*, ou *Sârāt*, ou *Nîl*, *avait* REMPLACÉ l'Euphrate; et de là vient l'erreur de d'Anville, qui, sur sa carte de l'*Orbis romanus, pars orientalis*, fixe la position de *Nilus* sur le *véritable* Euphrate, au sud de Babylone. C'est une erreur manifeste, puisque le nom de *Nîl*

subsiste encore, et que les *Niliyyât* et les ruines de *Nilus* (plus voisines du Tigre que de l'Euphrate) peuvent être indiquées avec une certitude parfaite par le cheïkh qui porte le titre de cheïkh du Nîl. Ces ruines sont à dix lieues, en moyenne, à l'est de Hillah.

Je voudrais, Monsieur, être aussi bref, aussi concis que possible; mais, sur des questions de cette nature et de cette importance historique, la dissertation est inévitable. Je n'ai pas acquis le droit d'être dogmatique; je suis tenu de donner mes preuves, mes pièces justificatives. Veuillez donc avoir la bonté de m'excuser si je suis prolixe, et de considérer en même temps qu'un bon plan topographique de Babylone et de sa banlieue, c'est-à-dire un plan comme en France on sait les faire, vous épargnerait l'ennui de me lire et de suivre mes raisonnements sur des cartes très-défectueuses.

Théodoret affirme que, de son temps, vers la fin du IVe siècle, ou au commencement du Ve siècle de notre ère, Babylone était réduite à la jouissance d'un maigre canal. (Mad. Rich. *Introduction to the narrative of a journey to the site of Babylone*, etc. p. xxviij.)

Donc, le lit *central*, celui de l'Euphrate (antique et moderne), fut abandonné dans les premiers siècles de l'ère chrétienne (et jusqu'au temps d'Aboulféda), et réduit à un filet d'eau; car Aboulféda, qui entre à ce sujet dans un détail fort clair, nous dit formellement que le courant principal de l'Euphrate, après

avoir envoyé une partie notable de ses eaux à la ville de Koûfah, en Arabie (rive droite), se dirige sur *Babel.*

Ici je suis forcé de m'arrêter de nouveau pour entrer en explication. Babel est encore aujourd'hui le nom d'un tumulus, le plus saillant et le plus septentrional de tout ce groupe de ruines qui frappe les yeux du voyageur allant de Bagdad à Hillah; mais qui ne représente, en réalité, que la moindre partie de Babylone, eu égard *à l'étendue.* Par un enchaînement d'erreurs et de méprises que je ne puis m'expliquer, ce nom de *Babel* (nom si précieux et encore subsistant dans la langue indigène) a été remplacé, dans nos relations européennes, depuis l'époque du voyage de Pietro della Valle, par ceux de *Makloûbah, Mudjélibè* et *Mudjelleba!* Cela est déplorable : 1° parce que le nom sacré de *Babel,* heureusement conservé par les Arabes, semble avoir été oublié en Europe; et 2° parce que le nom de *Moudjélîbeh* (diminutif purement local de *Makloûbah* « bouleversée »), ne s'applique, dans l'usage de la langue des gens du pays, qu'au tumulus du Kasr, ou palais de Nabuchodonosor, et lui convient parfaitement, puisqu'on ne peut plus y tenter de fouilles sans mettre en danger la vie des ouvriers; le bouleversement ou le chaos, intérieur et extérieur, inférieur et supérieur du Kasr, est venu à ce point que les Sakkharah (extracteurs de briques) n'osent plus l'exploiter pour les besoins, sans cesse renaissants, de la ville de Hillah.

En traduisant les textes des géographes arabes, il

faut bien se garder de confondre le *Babel* qui existait de leur temps sous ce même nom de *Babel*, avec l'*antique Babylone*, encore que Babylone n'ait point, dans les langues sémitiques, d'autre nom que *Babel*. Pour Ibn Haukal, Édrisi et Aboulféda, *Babel* n'était plus qu'un misérable village, aujourd'hui remplacé par Barnoun. Voici ce qu'en dit Aboulféda :

« C'est à Babel qu'Abraham fut jeté dans les flammes. Cette *ville* est aujourd'hui en ruines *et se trouve remplacée par une petite bourgade*, c'est-à-dire, par *un village*. Ibn Haukal a dit : « Babel est une « *petite bourgade;* mais la plus ancienne de l'Irak; et « c'est à cause de son antiquité qu'elle a donné son « nom à la province (appelée *Babylonie*). » Ce fut la résidence des rois des Chananéens et d'autres encore. Les restes d'édifices que l'on y remarque donnent lieu de croire que ce fut une grande métropole. On dit que Ed-Dahhâk en fut le fondateur. »

Pour les modernes indigènes, *Babel* n'est autre chose que le tumulus si improprement appelé *Mudjellibè*, ou *Moudjellibah*, par les voyageurs qui nous ont précédés. Ce tumulus est situé au nord du principal groupe de ruines (sur la rive gauche du fleuve), et en constitue le trait le plus saillant. Or, selon les traditions locales, qui ne peuvent guère remonter (de mémoire d'homme, et par transmission) au delà des XIIIe et XIVe siècles, époque d'Aboulféda, le canal nommé *Nîl*, devenu lit de l'Euphrate, ou Schaṭṭ, pendant plusieurs siècles, ce canal avait sa prise d'eau à l'aval du village de Barnoun (*the*

village of Mudjélibé de Rich), et passait au sud du tumulus de Babel, entre ce tumulus et celui de Kaṣr (le véritable Mudjélîbèh). Cette tradition est en concordance parfaite avec le texte d'Aboulféda et le témoignage de nos yeux, puisque nous avons toujours, entre Babel et le Kaṣr, le lit et les berges de trois anciennes prises d'eau, portant toutes trois le nom de *en-Nîl el-'Atîk* (l'ancien Nîl). En effet, Aboulféda nous dit (p. 53 du texte arabe de M. Reinaud) que « l'Euphrate, après avoir envoyé une partie de ses eaux à Koûfah, prend le nom de *Soūrā*, et que ce courant de *Soūrā*, qui est le principal, le plus considérable, et, par conséquent, l'Euphrate lui-même, après avoir dépassé Babel (tumulus ou village de Babel), se dirige sur la ville du *Nîl* (*Medinet-en-Nîl* مدينة النيل). » Il ne nous en faut pas davantage. S'il se dirige vers la ville du Nîl, dont les ruines subsistent encore entre l'Euphrate et le Tigre, ce canal, devenu courant magistral, doit coïncider avec l'ancien Nîl des traditions locales.

Mais, d'un autre côté, il est bien évident qu'aucun des trois canaux abandonnés successivement entre Babel et le Kaṣr (à en juger par le diamètre des traces subsistantes) n'a pu recevoir un volume d'eau comparable à celui de l'Euphrate. Concluons que le *très-ancien canal* qui, sans priver Babylone de la quantité d'eau qui lui était nécessaire, fertilisait la plaine mésopotamique et alimentait les villes de l'intérieur, les Niliyyat ou Kafrôth, devait avoir sa prise d'eau beaucoup plus haut. C'est aussi ce

que reconnaissent les gens sensés de ce pays; pour ceux qui ne raisonnent pas (et le nombre en est grand), ils ont inventé la fable d'un courant souterrain (un courant souterrain dans un dépôt d'alluvion!), à laquelle se rattache une longue histoire dans le goût oriental, histoire que je n'ai pas eu la patience d'écouter jusqu'au bout, et dont, par conséquent, vous n'avez pas à redouter la lecture. Selon eux, l'ancien Euphrate, aujourd'hui rentré dans son lit, se perdait sous terre, à l'amont de Hillah (entre Babel et le Kaṣr), et reparaissait dans l'est, dans cette paine aride, couverte de ruines imposantes, sous le nom de *Schaṭṭ-en-Nîl* (fleuve du Nîl). Le mot *schaṭṭ* emporte l'idée de « fleuve » ou « courant principal ».

La tradition d'un changement de lit de l'Euphrate étant appuyée du témoignage de Théodoret, il est impossible de se refuser à l'admettre; mais il faut bien se garder d'en conclure que ce changement a eu pour resultat l'état actuel; car, à l'époque de ce changement, le Nil ou Nilus était le siége d'un évêché qui s'étendait jusqu'à Nomaniyyah et Badrâyah (près de Bagdad); or les ruines de Nilus (du Nilus d'Assemani) sont aujourd'hui complétement dépourvues d'eau. Donc l'Euphrate est rentré dans son lit antique et originel, et la portion de ce fleuve qui passe à Hillah coïncide presque exactement avec celle qui traversait Babylone.

Voilà ma thèse; mais ce n'est pas celle du major Rennel, ni du colonel Rawlinson, qui tous deux veulent faire passer l'Euphrate antique, l'Euphrate ba-

bylonien, entre le tumulus de Babel et celui du Kaṣr, là où passait l'ancien dernier canal, appelé *Nîl* (le Nîl moderne a sa prise d'eau au nord de Babel), en sorte que la Babylone de ces savants ne serait qu'un quartier de la mienne, à peine un tiers.

Relativement au site réel de Babylone, la science réclame une solution qui ne peut avoir pour base solide qu'une carte ou un plan topographique, dressé avec cette exactitude et cette clarté merveilleuses qui caractérisent les travaux du génie français. Le réseau des canaux anciens et modernes, qu'il faut absolument voir des yeux du corps pour comprendre les questions pendantes, doit être représenté avec une lucidité, j'ai presque dit avec un luxe graphique qui ne laisse rien à désirer. Pour un ingénieur de profession, toutes les levées, berges, chaussées ou digues, qui intersectent la Mésopotamie et la plaine arabique jusqu'aux premières collines du grand désert, portent leurs dates écrites sur leur front. Je demande donc, au nom de la science, un plan de Babylone et de sa banlieue, ou mieux encore, un cadastre de la Babylonie, qui offre une base irrécusable aux dissertations d'où la lumière jaillira infailliblement; car ce plan parlera aux yeux beaucoup plus éloquemment que ma prose infirme, et j'ose ajouter, plus clairement que les lieux, que la localité même. Et, en effet, l'œil de l'explorateur ne peut pas embrasser vingt-cinq lieues carrées (aire qui résulte de la donnée d'Hérodote et de la découverte des vestiges d'un mur d'enceinte dans la région arabique du site de

Babylone); encore moins peut-il embrasser cent lieues carrées (aire qui résulte des dernières limites, limites extrêmes que l'on puisse assigner à l'enceinte fortifiée, détruite par Darius, fils d'Hystaspe, et qu'il n'est pas permis d'identifier, comme l'a fait l'illustre Larcher, avec le mur décrit par Hérodote, mur évidemment décrit *de visu*). L'œil de l'explorateur ne saurait percevoir que successivement, et l'un après l'autre, les nombreux accidents d'une surface aussi étendue. Or, en pareille matière, le coup d'œil synoptique est la base nécessaire du jugement à porter, puisque ce jugement doit embrasser l'ensemble et fixer nos idées sur le site de Babylone, considérée à toutes les époques de son histoire. Il faut donc à l'œil un tableau synoptique, et ce tableau ne peut être fourni que par un plan tracé avec une fidélité scrupuleuse. Je me déclare incapable de le faire, soit seul, soit avec le secours de M. Oppert, et je réclame instamment l'adjonction d'un arpenteur topographe et dessinateur, en remplacement de M. Thomas.

Croyez, Monsieur, que ce n'est pas chose aisée de déterminer l'emplacement de Babylone, pour les différentes époques de son histoire, surtout au milieu des controverses qui ont obscurci la question, bien loin d'en avancer la solution! Dans cette région de l'Asie, comme dans l'Arabie méridionale, les grandes capitales se sont déplacées sans changer de nom; ou bien le nom, primitivement large et compréhensif, a été restreint à un quartier, à un village, à un point. *Babel*, qui signifiait autrefois *Ba-*

bylone, ne signifie plus aujourd'hui qu'un tumulus ou monticule de décombres, d'où l'on extrait des briques pour les constructions de Hillah. C'est un des deux fortins qui subsistaient encore à Babylone lorsque Démétrius Polyorcètes en fit le siége et s'en empara. On nous a rapporté de ce point, il y a quelque temps, la moitié d'une inscription grecque dont M. Oppert aura rendu compte. Le nom de *Zahfâr*, dans l'Arabie méridionale, a été appliqué successivement à deux capitales très-distinctes et *très-distantes* l'une de l'autre, source d'une erreur grave dans laquelle j'eus autrefois le malheur de tomber, ne connaissant qu'imparfaitement les découvertes de Seetzen. L'erreur ne fut peut-être pas *toto cœlo et tota terra*, mais j'aurais dû connaître et reconnaître, dans l'Yémen occidental, l'existence d'une ville royale du nom de *Zahfar*, autre que celle dont parle Ibn Baṭoûṭah.....

J'ai remarqué, sur la rive droite de l'Euphrate, un très-ancien canal, abandonné depuis des siècles, ayant eu jadis sa prise d'eau près du village de Hannanàh, courant au sud-ouest, par conséquent vers le Birs-Nimroûd (que j'identifie avec la tour de Bélus ou de Babel), et longeant les tumulus ou monticules de décombres, signalés pour la première fois par Ker-Porter. J'ai appris que ce canal s'appelait, non pas *Mouḥaryzim*, comme me l'avait dit d'abord un carrier de Hillah, mais bien *Sindjār*. Or, ce Sindjār est, pour moi, le *Schin'ār* de la Genèse, le *Sennaar* de la Vulgate (XI, 2); et je le prouve 1° Dans

la langue chaldéenne ou araméenne, la lettre *ayn* de l'hébreu est quelquefois remplacée par un *ghimel;* Gesenius en donne un exemple à l'article *Ayn* ע de son Dictionnaire; 2° il est reconnu et absolument hors de doute que le *schin* (ou *ch* des Hébreux) est presque toujours remplacé en arabe par un *sin* س : donc, ce nom moderne de *Sindjār* est la transcription arabe ou chaldaïque du nom antique, hébreu ou babylonien, de *Schin'ār,* la terre de *Sennāar.* Cela posé, comme l'ancien canal de Sindjār occupe une position, à très-peu près centrale, sur la rive gauche de l'Euphrate (relativement au site hypothétique que j'ai assigné à Babylone), et se dirige vers le Birs-Nimroûd, je suis fondé à en conclure que ce canal fut creusé dans la terre dont il porte aujourd'hui le nom, la terre de *Sennāar,* et que la tour de Babel, qui, selon la Genèse, fut élevée dans ce même *campo Sennàar,* doit coïncider avec le Birs. J'avoue que cette preuve philologique me suffirait pour la détermination du centre de Babylone; mais je conçois parfaitement que l'on ne s'en contente pas [1].

En second lieu, j'ai remarqué dans le sud, à deux heures de Hillah, un autre ancien canal, abandonné

[1] La montagne de Sindjār (*Singara* des itinéraires anciens), à l'est de Mossoul, dans le désert d'Arabie, est occupée par une tribu de sectaires nommée *Yazîdiyyèh* (sectateurs de Yazîd), et que l'on regarde, avec raison, je crois, comme un reste excessivement corrompu des anciens Chaldéens de Babylone. Chassés de leur pays à une époque que je ne puis assigner, ils auront probablement, selon l'usage de tous les émigrants, imposé le nom révéré de leur patrie (*Schin'ār* ou *Sindjār*) à la montagne où ils se sont établis.

depuis des siècles, et qui porte encore aujourd'hui le nom de *Doūrā*. Or, ce nom de *Doūrā* est celui de la plaine où, selon Daniel (III, 1), Nabuchodonosor fit ériger sa statue d'or. Le canal dont il s'agit portait ses eaux à une ville ou bourgade, ou bien encore à un quartier ou faubourg de Babylone, dont les ruines sont aujourd'hui appelées *ed Douwayr*, et s'étendent, du nord au sud, sur une demi-lieue de longueur, entre celles de deux temples, dont l'un, appelé *Mokhaṭṭat*, est à l'extrémité septentrionale, et le second, formant un carré de quatre-vingt-quinze pas de côté, est à l'extrémité méridionale, tous deux à l'est de la ville. J'ai déjà eu occasion d'en parler, et j'ai identifié ed-Douwayr avec *Borsippa* de Strabon, et *Barsita* de Ptolémée.

J'ai identifié le *Kéfil*, bourgade fortifiée, où se trouve le tombeau d'Ézéchiel (très-vénéré des juifs), à cinq lieues au sud-ouest de Hillah, avec le *Volgasia* ou *Vologesia* des Parthes, et donné mes raisons à l'appui.

J'ai découvert, sur une longueur de près de dix lieues, les traces d'un ancien mur en terre, ou rempart, qui ne peut être que celui dont parle saint Jérôme, lequel servait de clôture au parc d'un roi sassanide, et était considéré, par le Père de l'Église latine, comme tout ce qui restait, de son temps, du fameux mur d'enceinte de l'antique Babylone.

Enfin, j'ai retrouvé le nom de *Soūrā*, ville juive que les lecteurs du Talmud savent avoir été située dans le voisinage immédiat de Babylone, et où fut

compilée une grande partie du Talmud babylonien. J'ai retrouvé ce nom dans une localité voisine de Babel, sur la rive gauche de l'Euphrate, et à peu près vis-à-vis du point où aboutissent les traces de l'ancien mur, du côté de la rive droite.

Ces découvertes sont absolument neuves, et les conséquences que l'on peut en tirer pour la topographie de Babylone sont assez évidentes pour que je n'aie pas besoin de m'y arrêter. Soūrā, au nord, et Doūrā, au midi, fixent les limites septentrionale et méridionale du site de Babylone; et il est digne de remarque que les traces extrêmes du mur antique correspondent à ces limites.

Mais ces choses, qui sont claires à mon esprit, parce que j'ai parcouru les lieux mainte et mainte fois, et dans tous les sens, ne pourront être bien saisies par le lecteur sans le secours d'un bon plan, que je réclame avec instance, et pour lequel je servirai très-volontiers de guide et de drogman à l'arpenteur.

J'ai vivement souhaité, dès le principe, que les premiers explorateurs envoyés en Babylonie fussent considérés comme le noyau d'une mission qui, pour rendre de vrais services à la science et à l'art, doit être déclarée permanente. Dans ma pensée, la permanence de la mission n'entraîne aucunement celle du personnel; mais ce serait pour moi un véritable crève-cœur de quitter ce pays sans avoir exploité Niffar et Warkā (*Erech* de la Genèse, *Orchoe* des classiques). Ayant vécu jusqu'ici dans les meilleurs

termes avec les tribus arabes des environs, je n'éprouve d'autre regret que celui de n'avoir pas assez d'argent pour entreprendre des fouilles sur ces deux points, et pousser celles de Babylone beaucoup plus loin et beaucoup plus avant que je n'ai pu le faire.

Si je suis rappelé, le fonds actuel de la mission sera mis en vente avec une perte presque certaine; et, comme il est de toute impossibilité que les savants français perdent de vue la Babylonie et la Chaldée, en regard des riches moissons anglaises, il faudra créer un nouveau fonds pour une mission nouvelle, et les nouveaux explorateurs ne pourront pas profiter de notre expérience ni de notre fonds, puisque nous serons partis, et que le fonds aura disparu. Et ce sera toujours à recommencer; car, je vous adjure de le croire, Monsieur, il est impossible d'admettre que l'Institut, que la France, foyer des sciences et des arts (seule gloire incontestable, et incontestée des autres nations), puisse jamais consentir à l'abandon d'une mine aussi riche que la Babylonie et la Chaldée, considérées, non pas seulement dans la capitale, Babylone, mais dans mainte autre ville antique que nous n'avons pu ni explorer, ni exploiter, faute d'argent. Babylone, que nous avions mission d'explorer sérieusement; Babylone, seul point accessible à l'époque où nous avons pu entrer en campagne (au plus fort des chaleurs); Babylone, placée en tête du programme académique, que j'ai religieusement suivi; Babylone est précisément le site considéré aujourd'hui, et non sans rai-

son, comme le plus stérile de tout l'empire chaldéen; et cependant j'y ai fait une moisson archéologique (avec mes faibles moyens et l'épuisement de toutes mes ressources officielles et personnelles) qui ne redoute aucune comparaison avec les collections *véritablement babyloniennes* existant en Europe ou ailleurs. J'en excepte, bien entendu, la Table de Nabuchodonosor, qui, à elle seule, vaut, dit-on, une collection entière. Mais, dans la dépêche qu'il me fit l'honneur de m'adresser le 19 octobre 1852, M. le ministre de l'intérieur me recommandait particulièrement les *petits objets*. Or je puis affirmer que ses ordres ont été ponctuellement exécutés. En fait de petits objets, je ne redoute aucune rivalité *babylonienne*.

Considérez, Monsieur, que toute comparaison entre les moissons de Ninive et celles de Babylone est souverainement injuste. Tous ceux qui ont fouillé à Ninive ont été heureux. MM. Botta, Layard et Place ont dépassé toutes les espérances, parce qu'ils travaillaient sur un fonds immensément riche, et qui est resté vierge depuis le cataclysme de Sardanapale, en 625 avant J. C., selon le savant canon de M. de Saulcy. Mais le sort de Babylone a été tout différent, et il y a longtemps que son emplacement n'est plus un Potosi, du moins à la surface. Depuis la mort d'Alexandre, Babylone est devenue carrière, et l'est encore, et le sera encore longtemps : carrière de briques, de pierre à chaux, de pierres meulières, etc. exploitée sans méthode et en dépit du

bon sens. Nombre d'ouvriers sont ensevelis sous ses décombres. Si l'on avait assez d'argent pour faire face à d'immenses déblais, il y aurait encore beaucoup à espérer, sous le point de vue archéologique, de fouilles profondes (60 pieds au moins) dans le tumulus du Kaṣr (le palais de Nabuchodonosor et des Jardins suspendus); mais là, Monsieur, il n'y a ni tranchées, ni galeries possibles. Ce n'est plus le sol terreux, solide et cohérent des monticules de Ninive; c'est une masse énorme de décombres sans adhésion, de fragments de terre cuite et de poussière brûlée par le soleil, qu'il faudra enlever, transporter au loin, pour pouvoir travailler à ciel ouvert, si l'on veut épargner la vie des hommes et arriver honnêtement à des résultats de quelque valeur. Aussi M. Layard, de retour à Bagdad, en 1850 ou 1851, après une exploration complétement infructueuse de Babylone et de Niffar (de Babylone, dont il ne rapporta rien, et de Niffar, où il fut dépouillé, lui et tout son monde), disait-il, à qui voulait l'entendre : « qu'à moins d'un vote parlementaire de 25,000 liv. st., il n'y aurait rien à espérer du site de Babylone; et que, si jamais la somme était votée, il solliciterait la grâce de n'être point chargé de son emploi. » Ceci est notoire à Bagdad, dans la colonie anglaise et ailleurs.

Pour être équitable, il faut comparer les résultats matériels que j'ai obtenus avec ceux dont peuvent se vanter les voyageurs ou résidents (à Bagdad) qui m'ont précédé à Babylone, *et non pas ailleurs.*

OBSERVATIONS

SUR

L'ORIGINE ET LA FORMATION DU LANGAGE ARABE AFRICAIN,

PAR M. A. CHERBONNEAU.

Le langage vulgaire usité dans les villes et parmi les Arabes sédentaires n'est ni l'ancienne langue de Modhar, ni le dialecte de la génération actuelle des Arabes bédouins. C'est une autre langue, une langue particulière et *sui generis* لغة قائمة بنفسها, qui s'éloigne et de l'idiome de Modhar, et de celui des Arabes de nos jours, et plus encore du premier. Telles sont les expressions d'Ibn Khaldoun dans ses Prolégomènes historiques (conf. *Anthol. gramm. ar.* de S. de Sacy, p 416). Et son assertion doit avoir d'autant plus de prix à nos yeux, que cet écrivain, qui séjourna dans presque toutes les parties du monde musulman, avait transformé en une étude sérieuse l'examen des dialectes de chaque localité. Pour moi, que les devoirs de l'enseignement, comme aussi de fréquents voyages dans les trois provinces de l'Algérie, ont sollicité ou plutôt obligé à pratiquer l'idiome local, stigmatisé par les grammairiens modernes du nom de *jargon barbaresque* ou *berbère* لغة بربرية, j'ai le dessein d'exposer aux lecteurs du Journal asiatique, en peu de lignes, s'il est possible,

le résultat de mes observations, et d'en faire jaillir la preuve d'un fait mentionné par l'éminent historien du Magreb.

Je commence par déclarer qu'il ne s'agit point ici de cette façon grossière de parler qui facilite les rapports journaliers entre les indigènes et les étrangers de toutes nations, et que l'on nomme langue franque, amalgame curieux de mots espagnols, de termes italiens et de tournures françaises. Un travail de ce genre ne serait point un travail. Il existe réellement dans notre colonie un dialecte arabe à part, qui est différent du dialecte des contrées orientales, de même qu'il s'était formé un dialecte local parmi les populations musulmanes de l'Espagne. Quelle en est l'origine? Quels en sont les principes? Quelle en est la syntaxe? Ce sont les questions que j'ai approfondies pendant un séjour de neuf années à Constantine, en conversant tour à tour avec les lettrés et les ignorants.

Aujourd'hui, je suis en mesure de constater que le style est uniforme chez les uns et chez les autres. Le muphti et le cadi ne parlent pas mieux que le barbier et le tisserand; ils emploient tous les mêmes mots et les mêmes locutions; ils ont tous la même prononciation : ce qui constitue un idiome régulier, simple, et parfois pittoresque, dans lequel on parvient à énoncer clairement ses pensées.

L'origine de l'idiome africain est la langue arabe proprement dite, à laquelle la fusion des Arabes avec les Berbères et les Turcs, quoique lente et ja-

mais franche, n'a pas laissé d'apporter des modifications évidentes sous le rapport de la formation des mots. La syntaxe provient encore de la même source, comme il est aisé de s'en convaincre par l'analyse des textes publiés récemment (voyez le *Choix de Fables tirées de la Fontaine, et mises en arabe vulgaire*, par MM. Vignard et Martin); elle a seulement réduit le nombre des règles, et s'est affranchie de ce qu'il pouvait y avoir de trop compliqué pour les intelligences vulgaires; mais l'élément qui a éprouvé la plus forte altération, c'est le verbe dont la conjugaison, bien que méthodique, ne serait d'aucune utilité pour la lecture des livres les plus populaires de la langue de Modhar.

Passons aux exemples. Le Dictionnaire moderne les fournira, ce Dictionnaire dont les étudiants attendent la publication avec tant d'impatience. Voici un paradigme d'adjectifs destiné à exprimer l'intensité, l'habitude, la fréquence. Il consiste dans l'addition de trois lettres à une racine trilittère. Ces lettres sont un *élif* et un *ïa* placés après la deuxième radicale, et un *ia* après la troisième, comme :

كجامي *kdjâımï* « grand causeur, bavard sempiternel » ; rac. كجم

خصايمي *kheçâımī* « qui aime à intenter, à prolonger de procès, qui aime la chicane » ; rac. خصم.

برايجي *frâïdjı* « curieux ; qui est tourmenté par l'envie de voir des choses rares » ; rac. برجة.

نفايفي *nfâıfi* « grand priseur » ; rac. نفّة *neffa* « tabac à priser ».

حشايشي *ḥachâichï* « passionné pour le hachiche ou chanvre nain » ; rac. حشيش.

فسايدى *fsâïdi* « perturbateur incorrigible; mauvais sujet », rac. فساد.

مداينى *meddâïnī* « créancier »; rac. دَيْن.

صنايعى *ṣanâïʿeī* « ouvrier, artisan »; rac. صنع.

كبايرى *kbâïrī* « qui occupe une haute position »; rac. كبر.

وجايهى *oudjâïhī* « partial », rac. وجه.

خشايمى *khechâımı* « qui a une fierté excessive », rac. خشم « nez », au fig. « fierté ».

ملعايبى *melaʿâïbī* « artificieux, fourbe »; rac. لعب.

Le paradigme précédent n'est pas le seul qui implique l'habitude ou la continuité d'une action; on en trouve un autre qui paraît appartenir spécialement aux racines quadrilittères, et qui procède par l'addition d'un *élif* après la deuxième radicale, et d'un *īa* après la dernière, comme :

برابشى *brâbechi* « qui a l'habitude de fouiller en grattant », rac. بربش.

تكاررى *tkârerī* « qui fume continuellement du hachiche ou tekrouri », rac. تكروری.

نقانقى *nḳâneḳı* « friand »; rac. نقنق « dépenser son argent en friandises ».

فلافسى *flâfeci* « artificieux, roué », rac. φιλόσοφος

مخازنى *mkhâzenı* « homme politique, diplomate », rac. مخزن « gouvernement ».

مرامدى *mrâmedi* « débauché », rac. مرمد.

طلامسى *ṭlâmecı* « trompeur », rac. طلمس « éblouir »

زلابحى *zlâbeḥı* « faiseur de dupes »; rac زلبح.

شلاوشى *chelâouchı* « imposteur, charlatan », rac. شَلْوَش verbe

نواعرى *nouâʿerī* « astucieux »; rac. ناعورة, plur. نواعير « roue hydraulique, *noria* »; au fig. « rouerie »

قوامصى *ḳouâmecı* « plaisant, badin, railleur », rac. قومص.

نشاشنى *nıâchenī* « habile tireur »; rac نشان « cible »

Un des modèles de qualificatifs les plus usités dans le dialecte de Constantine est celui qui double la médiale, intercale un *waw* entre la deuxième et la troisième radicale, et donne un *ia* pour terminaison, comme

سكّوتى *sokkouti* « taciturne »; rac. سكت « se taire »
ضحّوكى *dehhouki* « ricaneur », rac. ضحك « rire »

Sont assujettis au même principe les qualificatifs qui substituent un *ïa* au *waw* intercalaire, comme

بلّيطى *balliti* « qui s'occupe de bagatelles », rac. بلّوط « gland doux »

Avant de porter nos regards sur la nomenclature des verbes quadrilittères, qui est sans contredit la plus riche et la plus curieuse, il est bon de noter une classe de substantifs ou noms d'action qui portent la véritable empreinte de la *berbérisation*, et que j'appellerai les noms de blâme, comme

تحراميت *tahramit* « penchant à faire le mal », féminin berbère du mot حرام.
تيهوديت *teïéhoudit* « tendance à imiter les juifs », forme du fém. berbère, dérivée du subst. يهودى.

S'il est en philologie un phénomène intéressant et digne d'être étudié, c'est, à coup sûr, le système, et, si je puis parler ainsi, la constitution physique des verbes quadrilittères du dialecte africain, de ces verbes, à l'aide desquels le peuple peint les idées, reproduit les sons et même les mouvements sans autre artifice que la combinaison des lettres et la

cadence des syllabes. Les quadrilittères embrassent à eux seuls la plus grande partie des onomatopées; ils forment le côté pittoresque du langage; nécessairement, ils sont plus nombreux que dans le style classique. On peut, d'après leur structure, les diviser en treize séries, que voici :

I. Verbes quadrilittères, composés de quatre consonnes dissemblables.

برطع *berṭa'* « se sauver brusquement »
بهدل *bahdel* « insulter, outrager ».
بنطل *banṭol* « prendre une attitude et un ton menaçants »
خربط *kharboṭ* « s'embrouiller en parlant; avoir un langage amphigourique ».
زعبر *za'aber*, et plus souvent زعبل *za'abel* « se balancer, se dandiner en marchant. »
زعبط *za'aboṭ* « ruer (mulet, cheval) ».
زغرت *zarret* « pousser des cris de joie en se frappant les lèvres avec la main ».
زلبح *zelbaḥ* « duper, tromper ».
سرقل *serguèl* « lisser des ganses et des cordons de soie avec un instrument de fer »
شالى *châla* « briller comme un éclair »
عرقن *a'rḳan* « empêcher quelqu'un, le gêner »
عزبر *a'zbqr*, avec على de la pers. « gourmander »
عنقر *a'nguèr* « mettre son turban sur le côté ».
عوشر *a'ouchèr* « être en vacances »; rac. عشرة « dix (jours) »
غرنق *ṛarnaḳ* « croasser (corbeau) ».
فرتل *fertel* « se sauver à toutes jambes »
قربع *guerba'* « résonner, tinter ».
قردش *ḳardéche* « carder », rac. قرداش « carde ».
قرمل *guermel*, avec على de la chose « s'engouer de »
لعبن *la'abèn* « saliver, baver », rac. لعبن « salive », comme dans cet exemple بطلع اللعبن ق فمه « l'eau lui en vient à la bouche ».

مبسن *meïcèn* « s'asseoir les jambes croisées dans un *mîçân*, sur le dos d'une mule »; rac. مبسان « espèce de nid formé avec des haïks de laine ou des tapis sur un bât de mule, et dans lequel on installe les femmes pour le voyage ».

II. Verbes quadrilittères, formés de la répétition d'une syllabe, c'est-à-dire verbes d'harmonie imitative (son ou mouvement répété).

بخبخ *bakhbakh* « râler en dormant; tremper du pain dans du lait »; rac. بخبوخ « pain trempé dans du lait, couscouss trempé de lait ».

بربر *berbèr*, avec على de la pers. « bercer un enfant ».

دقدق *doḳdoḳ* « frapper à une porte ».

زنزن *zenzèn* « bourdonner comme les insectes ». Le frelon s'appelle بو زنزن *bou-zènzèn*.

شرشر *charchar* « murmurer (lat. *susurro*) »; rac. شرشار « cascade d'eau qui murmure ».

شنشن *chènchèn* « bruire, résonner comme un grelot »; شنشن, plur. شناشن, et plus souvent جنجن.

طحطح *taḥtaḥ* « hennir (cheval); luire (lune) »; subst. fém. طحطحة place où l'on s'étale.

فنفن *fenfèn* « être asphyxié ».

قبقب *ḳobḳob* « faire claquer son bec (cigogne) »; à la même racine se rattache le subst. masc. قبقاب *ḳabḳab* « galoches en bois que l'on chausse dans les bains et dans la cour d'une mosquée ou d'une medarsa. »

كركر *karkar* « traîner quelqu'un par terre ».

لسلس *lèslèss* « zézayer en parlant ».

مهمه *mèhmèh* « hésiter en parlant »

نحنح *naḥnaḥ* « hennir (cheval) ».

نشنش *nèchnèche* « flairer en respirant fortement (chien) »

نقنق *noḳnoḳ* « acheter des friandises, des croquets »

III. Verbes quadrilittères, prenant une même consonne en tête de chaque syllabe.

بربش *berbèche* « fouiller dans quelque chose avec désordre, et en brouillant tout ce qui s'y trouve »; à cette racine se rapportent les mots برابشى (voir les adjectifs ci-dessus), et بربوشة *berboucha* « couscouss grossier fait avec de la farine d'orge »

بربق *berbèg* « bredouiller en s'exprimant ».

دردس *derdèss* « déranger des objets, les mettre en désordre »

ساسى *sâça* « mendier »; adj. verb. ساسى *sâci* « mendiant », nom d'action مساسية « mendicité ».

سقسى *saḳsa* « questionner, interroger ».

شمشر *chemchèr* « tirer une personne à diverses reprises, avec importunité ou avec violence; tirailler »

صنصر *ṣenṣèr* « réduire en charpie (linge) ».

فرفش *ferfèche* « fouiller dans quelque chose avec désordre ».

قرقط *guergoṭ* « tondre ».

قنقش *guénguèche* « se renverser les quatre fers en l'air »

كركب *kerkèb* « faire rouler, dégringoler »; métaphoriquement « être disposé en amphithéâtre ». Exemple : بلد الجزائر جاءت مكركبة « la ville d'Alger est bâtie en amphithéâtre ».

مرمد *mermèd* « souiller, salir ».

نونى *nouna* « vaciller, trembloter (lumiere) ».

IV. Quadrilittères, formés de racines trilittères par le redoublement de la dernière consonne.

جعلل *dja'alèl*, avec ب de la pers. « balancer quelqu'un »

دحنن *daḥnèn* « caresser, cajoler »; adj. دحنان « chéri »

شرنن *chernèn* « résonner (métal) ».

V° Quadrilittères, formés de verbes trilittères par l'insertion d'un *élif* de prolongation entre la deuxième et la troisième radicale Ces verbes expriment le commencement d'une action, ou le passage d'un état à un autre, quelquefois même la persistance dans une situation. Ils répondent aux infirmités et aux couleurs. On pourrait les considérer comme une altération de la IX° forme des verbes trilittères

بياض *biâḍ* « blanchir », verbe neutre; rac. باض « être blanc », à la IX° forme ابيضّ.

حمار *ḥemâr* « rougir, se teinter de rouge »; rac. حمر, à la IX° forme احمرّ « être très-rouge, rougir ».

حوال *ḥaouâl* « devenir louche, être louche »; rac. حال « être de travers », à la IX° forme احولّ « être louche ».

خضار *kheḍâr* « verdir, verdoyer »; rac. خضر, à la IX° forme اخضرّ « être ou devenir vert ».

زراق *zerâḳ* « bleuir, devenir bleu »; rac. زرق et ازرق « être bleu, avoir une teinte bleuâtre ».

زمان *zemân* « durer, avoir de la durée, être chronique (maladie) »; rac. زمن, qui, à la IV° forme, signifie « durer longtemps, être suranné ».

زيان *ziâne* « s'embellir, devenir joli »; rac. زان, qui signifie, a la IX° forme, « être orné, embelli ».

شطاط *cheṭâṭ* « excéder, être de trop, rester en plus »; rac. شطّ « dépasser les bornes ».

شنان *chiân* « maigrir; enlaidir (verbe neutre) »; rac. شان « rendre laid ».

صفار *ṣfâr* « jaunir, devenir jaune, jaunâtre »; rac. صفر et اصفرّ « être jaune ». A cette racine se rattache le mot صفّاير *ṣoffair* « jaunisse ».

ضياق *ḍiâḳ* « se rétrécir »; rac. ضاق « être étroit ».

طوال *ṭouâl* « s'allonger »; rac. طال « être long ».

فضال *feḍâl* « excéder, être de trop », rac. فضل « exceller, dépasser »

قدام *ḳdâm* « vieillir, exister depuis quelque temps », raç. قدم.

كحال *kḥâl* « noircir », devenir noir comme du كحل *koḥol* « poudre d'antimoine ». C'est à cette racine qu'il faut rapporter le mot *mokḥla* مكحلة « fusil ».

وعار *ou'âr* « devenir difficile, rétif »; rac. وعر « être difficile, scabreux ».

VI. Quadrilittères, composés de trois consonnes et d'un *waw* و; quelques-uns d'entre eux sont formés de racines trilittères à lettres solides.

خروط *kherouèṭ* « parler sans suite, bruire en parlant »; rac. خرط « tourner du bois ». Le bruit que fait le tour a servi de terme de comparaison.

شلوح *chelouèḥ* « être encore tout mouillé ».

شلوش *chelouèche* « en imposer aux gens, faire du charlatanisme ». (Voyez l'adjectif *chelaouchi.*)

عوشر *a'oucher* « être en vacances »; rac. عشر.

قروش *guerouèche* « croquer à belles dents »; rac. قرش « croquer ».

قومص *ḳaoumesṣ* « plaisanter, railler; faire le plaisant ».

نوعر *nau'ar* « duper par des roueries »; rac. نعورة.

لهوت *lahouèt* « enrouler une corde autour de ».

هرول *herouèl* « aller l'amble ».

هوتر *haouter* « avoir le délire, délirer », rac. هتر (Voyez Freytag.)

VII. Verbes quadrilittères, composés de quatre consonnes et d'un *ia;* ils dérivent de substantifs, comme : شيطن *cheiṭèn* « calomnier »; infinitif تشيطين; rac. شيطان « satan ».

ميسن *meïcèn* « s'asseoir sur un *miçân* ou nid de haiks » (Voyez plus haut.)

نيشن *neïchèn* « viser quelqu'un ou quelque chose avec des projectiles »; rac. نشان « cible », d'où l'adj. *niâcheni*. (Voyez plus haut.)

تعمّل *tma'allèm* « faire l'homme habile », rac. معلّم « maître ».
تعنكش *ta'ankèch* « grimper ; aspirer à ».

VIII. Verbes quadrilittères, formés de trois voyelles longues et d'une seule consonne.

واسى *ouâça* « faire, exécuter » ; syn. de *a'mel*.

IX. Verbes quadrilittères, dérivés de substantifs.

بلبز *belbez* « commencer à boutonner » ; rac. بلبوزة *belbouza* « bouton de fleur », plur. *blâbèz*.
قرمد *karmed* « couvrir de tuiles » ; rac. قرمود, qui se dit en littér. قرميد (κεραμίς).

X. Verbes quadrilittères, formés de plusieurs mots arabes ou d'une locution.

وشحل *ouachhal* « souhaiter le bonheur à quelqu'un, lui demander des nouvelles de sa santé, en disant : واش انت واش حالك, comment te portes-tu ? comment va ta santé ? »

XI. Quadrilittères de la seconde forme, issus d'adjectifs arabes ou de participes.

تبرنى *teberna* « devenir campagnard, prendre les manières de paysan » ; rac. برّانى *berrâni* « paysan ».
تبلدى *tebelda* « devenir citadin, se civiliser » ; rac. بلدى *beldi* « homme de la ville ».
تبحرى *tebahra* « prendre le frais » ; rac. بحرى *bahri* « vent du nord ».
تبهلل *tebahlel* « faire le fou » ; rac بهلول *bahloul* « fou célèbre ».
تفرسن *tefarsan* « devenir cavalier » ; rac. فارس *farès* « cavalier ».
تمسكن *temeskèn* « faire le pauvre, se faire passer pour pauvre » ; rac. مسكين *meskin* « malheureux ».

XII. Verbes quadrilittères, de la seconde forme, issus de substantifs ou d'adjectifs empruntés aux langues étrangères.

تفلفس *tefelfèss* « user d'astuce »; rac. φιλόσοφος. (Voyez plus haut *flâfeci.*)
تفنطس *tfantèss* « faire des embarras »; rac. *fantasia* (ital.).

XIII. Quadrilittères de la seconde forme, issus de substantifs arabes.

تمقنن *temoknèn* « papillonner »; proprement « voltiger çà et là comme un chardonneret مقنين. »
تمعنى *tema'ana* « avoir du sens, signifier »; rac. معنى « sens »
تسلطن *tsalton* « faire le sultan, se donner des manières de prince ».
تعنقد *ta'ankod* « se former en groupe »; rac. عنقود. « grappe ».
تمخزن *temakhzèn* « faire de la diplomatie, se conduire en politique »; rac. مخزن *makhzèn* « gouvernement ». (Voyez *mkhâzeni*).
تملعب *tmela'b* « se jouer de quelqu'un ». (Voyez *mela'ibi*).
تمربط *tmarbot* « se faire passer pour marabout, pour un saint homme », rac. مرابط *mrâbot* « religieux ».

Comme il s'agissait seulement de démontrer et d'expliquer par quelques exemples la formation des mots dans ce dialecte dont Ibn Khaldoun reconnaît l'existence en Afrique, je crois avoir rempli ma tâche en soumettant à l'appréciation des philologues des listes d'expressions très-usitées et cependant tout à fait étrangères aux lexiques que nous avons entre les mains.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 NOVEMBRE 1855.

On donne lecture du procès-verbal de la dernière séance; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de la Société littéraire et philosophique de Manchester, qui propose à la Société asiatique l'échange de leurs publications respectives.

Sont proposés et nommés membres :

MM. Hauvette-Besnault, bibliothécaire de l'École normale.
Léon Féer.

M. Mohl lit une lettre de M. Medawar, à Beyrouth, dans laquelle il annonce qu'un savant du pays, nommé Yazigy, publiait à Beyrouth, avec l'aide de M. Medawar, un cours de littérature et d'histoire des Arabes, en forme de séances, comme celles du Hariri. L'ouvrage formera un fort volume, et sera livré aux souscripteurs au prix de vingt francs. M. Medawar prie M. Mohl de se charger de réunir des souscripteurs à cet ouvrage et de surveiller la distribution des exemplaires aux souscripteurs. M. Mohl prie le Conseil de permettre qu'une liste de souscripteurs soit établie chez M. Charles Malo, au bureau de la Société, où les personnes qui désirent souscrire à l'ouvrage pourraient s'inscrire.

M. le Président rend compte de la séance de la Commission nommée pour examiner une proposition de M. Bazin et fait connaître que, M. Bazin ayant renoncé à sa proposition, la Commission n'avait pas de rapport à faire

M. de Rosny annonce, au nom de la Commission nommée

pour la réception du legs de M. Ariel, qu'elle a tenu quatre séances; mais que le nombre des ouvrages imprimés, des manuscrits et des objets qui composent ce legs est si considérable, que la Commission demande un délai pour faire son rapport.

M. Bazin donne lecture de l'introduction à ses *Études sur la langue chinoise.*

M. de Rosny annonce la prochaine publication de son *Introduction à l'étude de la langue japonaise.*

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le traducteur. *Rgya Tch'er Rol Pa*, ou Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni, traduit sur la version tibétaine du Bkabhgyour, et revu sur l'original sanscrit (Lalitavistâra), par M. Ph. Éd. Foucaux. Paris, Imprimerie nationale, 1848, 2 vol. in-4°, pl. (comprenant texte et traduction.)

Par l'auteur. *Die Lieder des Hafis.* Persisch mit dem Commentare des Sudi, herausgegeben von Hermann Brockhaus. Ier vol. 2e livr. Leipzig, 1855, in-8°.

Par l'Académie impériale des sciences de Vienne. *Archiv für Kunde osterreichischer Geschichtsquellen.* XIVe vol. n° 1, in-8°.

Journal des Savants. Paris, Imprimerie impériale, in-4°, octobre 1855.

Par la société. *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Leipzig, 1855, in-8°. IXe vol. 4e livr.

Par l'Académie impériale des sciences de Vienne. *Notizenblatt. Beilage zum Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen.* Huit numéros in-8°.

Le Mobacher, quatre numéros.

Prospectus des séances d'Yazigy. (La souscription est de 20 francs, l'ouvrage livré à Paris. On peut souscrire chez M. Charles Malo, au bureau de la Société.)

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VI.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.